خلاصة الفكر الأوربى
سلسلة الينابيع

عبد الرحمن بدوى

أرسطو

الطبعة الثانية

الثمن ٢٥ مـ

الناشر
مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع عدلى باشا ، بالقاهرة
١٩٤٤

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر



أَرِسْطُو

(٣٨٤ — ٣٢٢ ق . م)

خلاصة الفكر الأوربى

سلسلة الينابيع

عبد الرحمن بدوى

أرسطو

الناشر

مكتبة النهضة المصرية

٩ عدلى باشا — بمصر

١٩٤٣

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

فهرس الكتاب

الصفحة

الفصل الأول

الفصل الثانى

الفصل الثالث

الفصل الرابع

الصفحة

الفصل السابع

الفصل الثامن

تصدير عام

استجاب لروح الأرض ، حتى أنزل فيها روحَ السماء ؛ وأنشب فى المحسوس أظماره الحادة القاسية ، ثم هب يشرّح أعضاءه الحية فى دقة باردة و إلحاحٍ نَشْوان ؛ وتردد فى مِنْوال التجريد ، ناسجاً ثوباً محكماً من التصورات ؛ واتّبع الحركة فى مَدِّها وجَزْرها ومحانيها ومراقيها ، ثم طاف وحوّم حتى اصّاعد بها فى نظامٍ محكمٍ إلى اليَنْبوع الأول الذى عنه تفيض ؛ وهنا تلبَّث قليلا ، فى قُشَعريرة من الوَجْد العاشق ، كى يتأمّل مَليًّا هذا الفِعْل الطاهر أو الطُهْر الفاعل ، هذا الثابتَ المحرِّكَ بالعِشْق ؛ أجل ، بعشق الأول تتحرك الأفلاك ، الأفلاك العاقلة الحية ، وبدورها تحرِّك بقيةَ الموجود ؛ فتكون ثمة حركةٌ واحدة ، قديمة قدم الأول ، وخالدة خلود هذا العشق الذى عنه تصدر ؛ وتسرى فى عالمٍ متين البُنيان ، تحكمه علّية دقيقة ، وكل ما فيه مُرَتَّب لغاية ، والثنائية فيه محور التركيب ؛ ولكنها ثنائية تصبو فى لهفة إلى الوَحْدة : فالهُيولى تَنْزع بقوة نحو اتخاذ الصورة ، والقوة تسعى فى عنادٍ إلى التحقق بالفعل : فالكلُّ فى حنينٍ دائم

إلى المعقول ؛ وهذا الحنين فى أعلى درجاته عند الإنسان ، لأن فى نفسه الناطقةِ ذلك الجزءَ الإلهىّ الخالدالمُسمّى بالعقل الفعّال : هو إلهى ، لأنه تعقل خالص ، والتعقل الخالص أسمى مراتب الوجود ، ولذا كان الخيرَ الأسمى وفضيلة الفضائل ؛ وهو خالد لأنه فعّال ، والفعّال هو السعيد ، لأن السعادة هى فى مجرد تحقيق الفعل ، واللذة تاج يعلو جبين هذا الفعل .

ذلك هو أرسطو . أقبض بجُمع يديه على الوجود الواقعى ، ووَسِع علمه أقصى ما بلغته المعارف الإنسانية حتى ذلك الحين ، ثم نفذ بعقله التحليلى الدقيق إلى كل هذا وذاك ، حتى أقام بناء شامخاً ، دعائمه الحقيقة العِيانية ، وأحجاره الوقائع المحسوسة المعقولة معاً ، ومِلاطُه الاستدلال البرهانى الدقيق ؛ ثبّت أقدامه فى الواقع ، و بعد أن استوثق من نفسه قذف بها فى الكون المحدود النهائى ، و بصرُه فى أثناء هذا كله لا يفارق الأرض ؛ لم يُرَنِّق فى سماء المعقول ومنها تأمل المحسوس فرفعه إليه ، كما فعل أفلاطون ؛ بل غاص برجليه فى المحسوس ، ومَدّ يده الهائلة فجذب إليه المعقول .

ومذهبٌ هذا شأنه قد لا يثير الحب ولا الإلهام ، على الأخص فى نفوس الحالمين النبلاء ، ممن لعبت برءوسهم نشوة

الشباب ، وتفجرت من قلوبهم دماء الحماسة الحارة والنشاط الغضّ الطليق ؛ ولذا لم يقدر له أن يؤثر تأثيراً ظاهراً إبّان اليقظات الأولى للروح الإنسانية فى كل حضارة من الحضارات التى أنشأتها . ولكنه استطاع أن يفرض نفسه دائماً فى اللحظات العليا لنضوج هذه الروح ، حتى اضطرت فى فترات رجولتها أن تخضع له ، بل وأن تكون أسيرة ، لا تستطيع من وِثاقه فكاكا ؛ فقد جثم عليها فى العصر الوسيط كالمارد الجبار ، حتى اختنقت فى النهاية تحت نيره الثقيل ، بل كادت أن تموت. وهو إن لم يُثِرْ الإلهام بروحه ، إلا أنه ليس فى الوسع التخلصُ من منهجه ، لأنه المنهج العلمى بالمعنى الدقيق ؛ ولا فى الاستطاعة عدم اعتبار ما يصل إليه من حقائق ، لأنها الحقائق الواقعية التى لا مناص من مواجهتها ، شاء المرء أم لم يشأ . نعم ، إن الحقائق عابرة ، فى الغالب ، زائلة ، يُعفِّى عليها ما تكتشفه الروح فى تقدمها المستمر من حقائق جديدة ؛ ولكن المنهج الذى سلكه فى استخلاصها وتحصيلها ، منهج خالد خصب ، قادر على التأثير والإنتاج باستمرار . فقد لا نكون اليوم مؤمنين بحقيقة واحدة مما انتهى إليه ، ولكننا لانزال نستلهم طابعَه الفكرى ، ونتأثر المبادىء العامة التى اكتشفها ؛ ماذا أقول ! ، بل لازلنا

نعيش حتى اليوم على جانب ضخم من تراثه ، خصوصاً فى المنطق وما بعد الطبيعة ، أعنى فى الفلسفة بالمعنى الدقيق .

وها نحن أولاء نقدم لهذا المارد الفكرى صورة تحليلية دقيقة ، راعينا فيها التطور الحى ، أعنى الإشكال المستمر ، والتوتر الفكرى الحاد ، والتناقض الخصب الذى ينحلّ على أساس المنهج التاريخى ، حتى نستطيع أن نجدد فى نفوسنا اليوم ما عاناه من تجربة حية هائلة ، لعلها أن تكون أعظم ما عرفته الروح الإنسانية من تجارب حتى الآن ؟

ديسمبر سنة ١٩٤٢ — عبد الرحمن بدوى

أرسطو

الفصل الأول

حياته وتطوّره الفكريّ ومؤلفاته

كان من أثر المنهج التاريخى الذى ظهر فى أوائل القرن العشرين أن تغيَّرت النظرة إلى دراسة المفكر من المفكرين ؛ وقد سبق لنا أن رأينا كيف أدَّت هذه النظرة بالذين أرّخوا لفلسفة أفلاطون إلى أن ينظروا إلى هذه الفلسفة باعتبارها تطوّرا ، فقالوا إنه لا يمكن أن تكون لأفلاطون فلسفة نهائية تتخذ — وحدها — لتصوير فكره والتعبير عن روحه العامة . وبعد أن طبق المؤرّخون هذا المنهج على أفلاطون ، بقى عليهم أن يتبعوه فى دراسة أرسطو وفلسفته . وهذا ما قام به ييجر فى كتابه الذى طبق فيه المنهج التاريخى على أرسطو[١] .

يقول ييجر[٢] : من الغريب أنّ المفكر الذى كان يقول بالتطوّر ، وأنّ الصورة فى تحقق مستمر حتى تصل إلى الكمال ؛ هذا المفكر الذى كان يحاول دائما فى « سياسته » أن يبحث فى النظم السياسية باعتبار نشأتها وتطوّرها حتى بلوغها الصورة العليا فى عصره ؛ والذى لم يكن يبحث فى « الشعر » عن قواعد عامة نهائية ، بقدر ما كان يبحث عن تطور كل نوع من أنواع الفنّ

— فإذا بحث مثلا فى المأساة ، بحث فى تطوّرها ابتداء من أغانى الكورس حتى يصل بها إلى الصورة العليا التى نجدها عند اسكيلوس مثلا — نقول إن من الغريب أن لا ينظر إلى هذا المفكر على اعتبار أن فلسفته نتيجة للتطوّر ، وأنها ليست خارجة على الزمان ، كما قد يوهمنا ظاهر التعبير الذى صيغت به . إذ الواقع أنَّ هذه الفلسفة نتيجة لتطوّر بطىء عاناه أرسطو ، واستمرّ مبتدئاً من المؤلفات الأولى التى كتبها فى شرخ الشباب حتى تلك التى وضعها فى كهولته . وإذا تتبعنا هذه المؤلفات بحسب ترتيبها الزمنى ، وجدنا فكر أرسطو يتطوّر ويتغيَّر فى كثير من الأحيان ؛ يتطور « كالصورة المطبوعة التى تنمو حية وتتطوّر » ، على حد تعبير جيته .

ولقد كان القدماء ينظرون إلى فلسفة أرسطو نظرة خاطئة ، كانت المصدر لكثير من التخبط ، خصوصاً فيما يتعلق بالصلة بين فلسفة أرسطو وفلسفة أفلاطون ، وموقف التلميذ من أستاذه . وكان مصدر تخبطهم فى فهم هاتين المسألتين ، أنّ مؤلفات أرسطو قد وصلت إلينا على صورة لا تسمح لنا بمعرفة تطوّر أرسطو الفكرى ، وعلاقته بالموقف الذى وقفه من أستاذه أفلاطون . وإذا كان التصوّر القديم لفكر أرسطو تصوّرا خاطئا ، إلا أنه مع ذلك يُردّ إلى عدة عوامل ساعدت على إيجاده . وهذه العوامل ، فى نظر ييجر ، هى أولا : تلك الصورة المدرسية للفلسفة باعتبارها حقائق أزلية أبدية منظمة تنظيما منطقيا ، وخاضعة لطبيعة الأشياء نفسها ، غير متأثرة بواضعها . وكان مما ساعد على هذه الصورة

ما ذكرنا آنفا عن الطريقة التى كتبت بها كتب أرسطو ، وما فعله الشراح وأتباع المدرسة فى الجيــل الثانى والجيل الثالث مباشرة : فقد فصل هؤلاء بين شيئين مرتبطين كل الارتباط ، ونعنى بهما التفكير الحىّ المتصل بالواقع من ناحيــة ، والصورة المنطقية التى ينظم بها التفكير الحىّ فى صيغ ثابتة — إلى حدّ ما — ، من ناحية أخرى . وفرقوا أيضا بين العلوم الطبيعية ، والعلوم النظرية (الفلسفية البحتة) ، ممــا كان مدعاة إلى تصوير فــكر أرسطو كمجموعة من الحقائق غير الخاضعة للزمان والطبيعة الشخصية ؛ خصوصاً وأنّ العناية قد اتجهت عند الشراح الأصليين إلى النوع الثانى من العلوم .

وهكذا اعتبر فــكر أرسطو خارجا عن الزمان . وسادت هذه النظرة حتى فى عصر النهضة التى قامت منذ القرن الأول على يد أندرونيقوس الرودسى لدراسة أرسطو . فإن هذه النهضة لم يكن من شأنها أن تضمّ ما كان مرتبطاً من قبل ، بل ظل الفصل قائماً بين علوم الطبيعة وعلوم الروح ، وكانت العناية متجهة إلى علوم الروح وتصويرها تصويراً خارجاً عن الزمان والشخصيات .

وعلى هذا النحو أيضاً وصل أرسطو إلى العالم العربى الإسلامى ، ونُــقِل إلى العــالم الأوربى ، فنظرت إليه العصور الوسطى نظرة القدماء . وعمل على تثبيت هذه النظرة ما تمــيّز به التفكير فى العصور الوسطى من طابَع منطق يقوم على المعانى المجردة قبل قيامه على الوقائع الطبيعية ، أى على علوم الروح ، مفصولة تماماً عن علوم

الطبيعة . واستمرّ الاعتقاد بأنّ الفلسفة الأرستطالية صورة واحدة نهائية لم تتطوّر ، سائداً فى العصور الوسطى ، إلى أن جاء عصر النهضة أو الرينسانس . ولكنّ هذه النهضة ، التى قصد بها أصحابها أن يردّوا الحياة من جديد إلى الثقافات القديمة اليونانية والرومانية ، لم تتناول أرسطو بالعناية ، ولم تنظر إلى فلسفته نظرة جديدة . وهذا يرجع خاصةً إلى أن رجال عصر النهضة قد أعلنوا الثورة على أرسطو ، باعتباره ممثلا للعصور الوسطى ، سواء أ كان هذا من جانب الفلاسفة ، أم من جانب لوتر ورجال الإصلاح الدينى .

على أنّ تأثير أرسطو قد ظل قائماً حتى فى عصر النهضة والعصور التالية ، لأنّ العلماء قد اُضطُروا اضطراراً إلى الأخذ بأقواله فى العلوم الطبيعيّة . فضلا عن أن الفلسفة لم تكن لتتحلّل من المصطلحات الفلسفية التى وضعها أرسطو . ثم إن الشعر قد خضعت قواعده لتلك التى وضعها أرسطو ، وخاصة عند الفرنسيّين؛ كما تأثر ملانكتون واليسوعيّون بالمذهب الأرسطى كل التأثر ؛ وظل تأثير الأخلاق الأرسطية موجوداً حتى كَنْت فى مذهبه الأخلاقىّ .

ولم يقتصر تأثير أرسطو على الفلاسفة فحسب ، وإنما امتد أيضاً إلى الفيلولوجيين . وكان المؤثر فيهم من ناحية أرسطو ، تلك الصورة التى كتبت بها مؤلفاته ، إذ أنهم قد رأوا النثر الأرسطى مختلفاً كل الاختلاف عن نثر أفلاطون ، لأنه لا يمثل توتراً فكريـّاً يمكن أن يُستَكشف من ورائه شىء من التطور الروحى ؛ ولذا لم

يأخذوا بالمنهج الجديد الذى انتهجوه فى دراسة أفلاطون ، وإنما ساروا على المنهج القديم الذى كان سائداً فى ذلك الحين . والسبب فى هذا أن فكرتهم عن النثر كانت لاتزال تلك الفكرةَ السائدة فى العصر الهلِّينى من ناحية ، وأنَّ مؤلفات أرسطو الأولى كانت مفقودة ، أو على الأقل ، لم تكن العناية موّجهة إليها ، من ناحية أخرى . وهذه المؤلفات بالذات هى التى أدّت بييجر ، ومن تبع الاتجاه الجديد ، إلى القول بهذا التطور الروحى من الناحية الصورية إلى جانب الناحية الموضوعية المادية . من أجل هذا كله ، كانت الكتابة عن أرسطو بنفس الطريقة التقليدية ، أى طريقة عرض المذهب باعتباره صورة واحدةً نهائية لم تتطوّر ولم يكن فيها حياة .

وأخيراً جاء ييجر ، فقام بأبحاثه الطريفة عن نشأة كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو ، وكان ذلك حوالى سنة ١٩١٢ . وقادته هذه الأبحاث إلى اكتشاف المحاورات الأولى التى كتبها أرسطو إبّان إقامته بالأكاديمية ، وكثير من المقتطفات التى بقيت من العهد الأول من حياته ، فلمّا تجمعت لديه هذه المواد ، رأى أنها صالحة لأن يُدرَسَ على أساسها دراسة جديدة ، مماثلة لتلك الدراسة التى قام بها المؤرخون لأفلاطون . وكانت نتيجة هذا البحث كتابه عن أرسطو الذى ظهر سنة ١٩٢٣ . والمحور الرئيسى الذى يقوم عليه هذا المنهج الجديد فى دراسة أرسطو هو التقسيم المألوف لدى المؤرّخين الألمان — وكانوا فى ذلك متأثرين بجيته —

من تقسيم التطور الروحى للشخص إلى ثلاثة أقسام : طور الطلب ، وطور التنقل ، وطور الأستاذية .

فإذا أردنا أن نطبق هـذا المنهج على أرسطو ، وجدنا الطور الأول تمثله الأكاديمية حين كان يتلقى العلم هناك على يد أفلاطون . وأرسطو قد ظل بالأكاديمية إلى أن مات أفلاطون سنة ٣٤٨ — ٣٤٧ ، وكانت سن أرسطو حين تركها الأربعين . أما الطور الثانى فقد بدأ بعد ذلك مباشرة ، إذ تشتت كبار أتباع الأكاديمية ، وأرسطو فى مقدمتهم ؛ وتنقل الفيلسوف فى آسيا الصغرى ، ثم انتهى به الأمر إلى العودة إلى أثينا على أثر استتباب الأمر فيها للمقدونيين . وبذلك انتهى الطور الثانى من أطوار حياته ، وبدأ الطور الثالث الذى أنشأ فيه اللوقيون أو الليسيه ، إلى أن توفى سنة ٣٢٢ قبل الميلاد ، فانتهى بذلك الطور الأخير من أطوار حياته .

الطور الأكاديمى : من أكثر الأشياء إثارة للنظر فيما يتصل بحياة أرسطو فى الأكاديمية إبان دور الطلب ، أن هـذا الدور قد طال ، على غير عادة الفلاسفة . فان أرسطو يحدثنا فى الخطاب الذى كتبه إلى الملك فيليب الثانى أنه قد بقى فى الأكاديمية عشرين سنة ، فاذا أضفنا إلى هذا أنه دخل الأكاديمية حين كانت سنه السابعة عشرة ، فان معنى هذا أن أرسطو قد ظل يطلب العلم إلى حوالى سن الأربعين . وهى سن متقدمة بالنسبة إلى فيلسوف مستقل الفكر كان يأخذ على أستاذ ضخم الشخصية مثل أفلاطون . فانه من العسير على الانسان أن يتصوّر أن فيلسوفاً آخر قد ظل مدة

طويلة كهذه ظلاً لشخصية كبرى . فهذه الظاهرة إذن تدعونا إلى التفكير فى تطور فكر أرسطو طوال هذه المدة ، وتدفعنا إلى القول بوجود تطور روحى بطىء استمر طوال هذه العشرين سنة ؛ تطور بطىء ، ولكنه قوى مع ذلك .

وهنا يلاحظ فيما يتعلق بالصلة بين أفلاطون وأرسطو ، أن المؤرخين ، فيما قبل ييجر ، قد اعتادوا أن ينظروا إلى هذه الصلة باعتبار أن أرسطو كان طوال هذه المدة الطويلة منقسما على نفسه داخل نفسه ، فكان يأخذ جزءاً من فكر أفلاطون ويرفض الباقى ، كما يشاهد مثلا فى أستاذ الفلسفة اليوم ، حينما يدرّس كَنْت ويكون مؤمناً ببعض نظرياته ، غير مؤمن بالبعض الآخر . وعلى هذا النحو شبهوا الحال التى وجد فيها أرسطو طوال إقامته بالأكاديمية ؛ وقالوا إن الشىء الذى رفضه أرسطو من فلسفة أفلاطون هو ذلك الجانب الذى لم يكن ليلائم طبيعة أرسطو — بحسب نظرة هؤلاء إلى طبيعة أرسطو — أعنى كل شىء لم يكن منطقياً قائماً على براهين عقلية يقينية ، سائراً على منهج منطقى صرف ؛ أى أن أرسطو قد رفض من أفلاطون الجانب الشعرى ، جانب الأساطير والتصويرات الشعرية . وكان الدافع لأصحاب هذه النظرة إلى هذا القول ما يزعمون من أن أرسطو لم يكن يؤمن بقيمة الشكل أو الصورة ، لأنه ثار على أفلاطون من أجل عنايته بالشكل . ولكن الواقع ، كما يقول ييجر ، هو أن مؤلفات أرسطو الأولى من ناحية ، ووضعه لنظرية الشعر من ناحية أخرى ، يكذّبان ما يقال عن أرسطو من

أنه لم يكن يحفل بالنواحي الشكلية الفنية .

فما ينسب إلى أرسطو من أنه كان رجلا منطقياً صرفاً لا يُعنى بغير المضمون ، ليس من الحقيقة فى شىء . ولعل مصدر هذا الظن أن مؤلفاته قد وصلت إلينا على صورة نقط متناثرة ، لم تكتب بعناية ولم يراع فيها شىء من التنسيق ، ولا قاعدة من قواعد التأليف . فهذه الصورة التى وجدت عليها المؤلفات الأرسطية هى التى كانت مبعث هذا الوهم . ولو أن أرسطو تعمّد تأليف كتبه ، وقصد إلى هذا التأليف قصداً ، لما كان من الممكن أن يكتب كتبه على النحو الذى وصلت إلينا عليه ، وعلى الأقل بالنسبة إلى أكثر هذه المؤلفات . فاننا نجد محاوراته الأولى ، وأجزاء كثيرة من مؤلفاته الأخرى ، قد كتبت بطريقة منطقية روعى فيها ما تتطلبه قواعد التأليف . وهذه المؤلفات المنظمة هى التى لم تكن كمذكرات ونقط سجلها أرسطو للاستعانة بها فى الدرس وحده ، وإنما كانت مؤلّفات مقصودة عنى فيها أرسطو بالناحية الفنية . ومن هذا يتبين — كما سنرى فيما بعد عند دراسة مقالة « اللام » من كتاب « ما بعد الطبيعة » — أنّ الأصل فى أغلب مؤلفات أرسطو أنه كُتبَ من أجل أن يكون مذكرات يستعان بها فى إلقاء الدروس ، ولم تكن كتبا تعمَّد أرسطو تأليفها . وأما الفصول التى تعمد تأليفها فيظهر فيها التنسيق والعناية بالشكل إلى حد كبير .

لهذا كله يجب أن نقضى على ذلك الوهم القديم الذى يزعم أنّ مؤلَّفات أرسطو ، من الناحية الشكلية ، لا تؤذن بتطور

روحى . ولكى نستطيع أن نتفهم تطوّر أرسطو الروحى ، يجب أن نعمد إلى تعرّف حقيقة الصلة بين أفلاطون وأرسطو . فنحن نجد أرسطو قد قام بحملة ضدّ مذهب أفلاطون فى كثير من نواحيه ؛ وهذه الحملة لا يمكن أن نتبين طبيعتها على وجه الدقة ، إلا إذا رجعنا إلى الأكاديمية ، لكى نعرف ما كان يدرس فيها طوال تلك الفترة التى ظل فيها أرسطو تلميذاً : ونحن هنا حوالى سنة ٣٦٧ ، أى قبل موت أفلاطون بعشرين سنة . ولسنا فى حاجة إلى ذكر أن هذا هو الطور الأخير من حياة أفلاطون ، وأنه يختلف تمام الاختلاف عن الطور الثانى أو — بالأحرى — عن الطور الأول . فإن الطور الثانى الذى كانت تمثله المحاورات : « جورچياس » ، « وفيدون » ، « والجمهورية » ، « والمأدبة » ، كان طوراً يمتاز بالسمو الشعرى واستلهام الإروس . وكانت الدراسة فى الأكاديمية إبان ذلك الطور الثانى ، على أساس تكوين تلاميذ يشعرون هذا الشعور ، ويحاولون أن يرتفعوا إلى التفكير الفلسفى عن طريق الحب ، كما صورت ذلك محاورة « المأدبة » .

أما الطور الثالث فمخالف لذلك تمام المخالفة ، كما يظهر من المحاورات التى تمثله ، وهى : « تيتاتوس » ، « وپرمنيدس » ، « والسوفسطائى » ، « والسياسى » ، « وفيلابوس » ، وعلى رأسها جميعاً « تيتاتوس » . ذلك أن المثل الأعلى الذى كان عند أفلاطون فى الطور الثانى — وهو سقراط الذى يبحث فى المسائل العملية والذى لم تكن طبيعة المثل وصلتها بعضها ببعض واضحة لديه —

قد تغير كل التغير فى الطور الثالث ، فأصبح مثله الأعلى ممثلا فى تيتاتوس — الشخصية الرئيسية فى المحاورة الكبرى فى هذا الدور — ؛ وهذه الشخصية تمثل رجلا رياضيا كان يعنى بالبحث فى الصلة بين الواحد والموجود ، ونسبة الصور — أو المُثُل — بعضها إلى بعض من الناحية الوجودية والمنطقية .

ونجد فى محاورة «تيتاتوس» مايؤذن بأن محاورة «پرمنيدس» فى طريقها إلى الظهور ، وليس من شك فى أن هذه المحاورة الأخيرة قد كتبت حينما دخل أرسطو الأكاديمية مباشرة ، أو بعد ذلك بقليل ؛ فليس من الصحيح إذن ما يذهب إليه بعض الشراح والمؤرّخين من أنّ تلك الاعتراضات التى وجّهها أفلاطون نفسُه فى هذه المحاورة إلى مذهبه فى الصور ، كانت بتأثير المعارضة التى لقيتها هذه النظرية من جانب أرسطو ، فإن من غير المعقول أن يكون أرسطو قد وصل فى هذه السن الصغيرة إلى الدرجة التى يستطيع فيها أن يوجه مثل تلك الاعتراضات الدقيقة التى نشاهدها فى « پرمنيدس » . والمهمّ هنا أن محاورة « پرمنيدس » توغل فى الاتجاه الذى اتجهته من قبل محاورة « تيتاتوس » ، الاتجاه إلى البحث فى الموجود من الناحيتين الوجودية والمجرّدة ؛ أى البحث فى الناحية الواقعية ، والناحية المنطقية للموجود . ونحن نجد أنفسنا ، فى محاورة « پرمنيدس » ، بعيدين كل البعد — سواء من ناحية الشكل أو من ناحية الموضوع — عن محاورات الطور الثانى « كالجمهورية » « والمأدبة » .

ونستطيع أن نضيف إلى هـذه العوامل الذاتية الخاصّة بالتطوّر الفكرى عند أفلاطون نفسه، عواملَ أخرى خارجية قد صدرت عن الظروف التى وجدت فيها الأكاديمية إبان ذلك الطور الأخير من حياة أفلاطون . فقد انضم إلى الأكاديمية فى ذلك الطور الأخير علماء من طراز ثيودورس وتيتاتوس ، وهما عالمان رياضيان ؛ ثم جاءت سـنة ٣٦٧ شخصية ضخمة هى شخصية إيدوكس الـكنيدى ، وهو عالم ممتاز فى الفلك ، قد أثر تأثيراً كبيراً فى اتجاه الأكاديمية أولا من ناحية هندسة الأجسام ، ثم من الناحية الفلـكية ، خصوصا وأن هـذه المدرسة الـكنيدية قد اتجهت إلى تفسير حركات الـكواكب غير المنتظمة تفسيراً رياضيا . وقد كان لهذا أثره الواضح خصوصا فى محاورة « طيماوس » ، بل لم يقتصر أثره على هذا ، وإنما امتد أيضا إلى الناحية الجغرافية ، لأن إيدوكس قد أتى إلى الأكاديمية بتلك المعلومات التى حصلها أثناء رحلته فى مصر والشرق .

وإلى جانب هذا عنى هؤلاء بالأخلاق إلى جانب عنايتهم بالعلم ، مما كان له أثره فى نظرية اللذة والألم . إذ نجد الـكثيرين من اتباع الأكاديمية قد كتبوا كتباً مختلفة فى ذلك الحين بعنوان « اللذة » ؛ وأثر هذا البحث واضح فى محاورة « فيلابوس » لأفلاطون . ثم اتسع نطاق التفكير أيضا فيما يتصل بالحضارات وبكل تلك المشاكل التى تتصل بالسياسة والدولة ، كما تأثرت الأكاديمية أيضاً بالأثر الذى تركته رحلة أفلاطون الأخيرة إلى صقلية فى نفســه ، حيث

عرف المدرسة الطبية التى كان يترأسها فيلستيون ، إلى جانب مدارس الفيثاغورية الرياضية التى تزعمها اركيتاس ؛ ونحن نجد أثر هذه الدراسات الطبية واضحا فى محاورتى « القوانين » « وطيماوس » .

من هذا كله يتبين أن الاتجاه الجديد فى الأكاديمية كان يميل ، من الناحية الشكلية ، إلى الانصراف شيئا فشيئا عن الحوار التوليدى الذى يتمثل فى المحاورات الأولى بوجه خاص ، إذ أصبحت طريقة الكتابة تميل شيئا فشيئا إلى الطريقة التعليمية ، ولم يعد للأثر الدرامى دور كبير فى كتابة المحاورات . أما من الناحية الموضوعية ، فالملاحظ أن الاتجاه قد ازداد شيئا فشيئا نحو البحث فى العلوم وفى الوقائع الجزئية ، وأن طريقة البحث القديمة التى كانت تتمثل فى منهج التوليد أو فى العشق الفلسفى ، قد استحالت إلى طريقة أخرى هى طريقة الديالكتيك بالمعنى الدقيق ، أى طريقة التقسيم والجدل القائم على تصنيف التصوّرات وإيجاد الصلة بين بعضها وبعض .

ومع ذلك لا نستطيع أن نقول إن الأكاديمية كانت فى ذلك الحين كالجامعات اليوم ، لأن أفلاطون لم يكن يشعر ، أو لم يحقق فى الواقع وبشكل مدرَك ، هذه الوحدةَ بين جميع العلوم بحيث رتبط العلم الواحد بالآخر تمام الارتباط . وإنما كان ينظر إلى هذه العلوم منفصلة بعضها من بعض ، ولم يتيسر له أن يكوّن من هذه العلوم وَحدة . ولكن حين أتى أرسطو بفكرته عن العلم ، استطاعت العلوم أن تترابط وتتحد ، إذ أصبح ينظر إلى العلم كوحدة أجزاؤها

مرتبطة تمام الارتباط ، وبذلك أمكن أن تؤلَّف موسوعة كبرى تشمل مجموع العلوم .

ولا بد أن يكون أرسطو قد تأثر بالروح التى سادت الأكاديمية فى ذلك الحين ، وإن لم يكن من الضرورى أن يكون قد تأثر بكل التيارات التي وُجدَت فيها . فهو أولا قد تأثر بالبحث فى الموجود ، وإن كانت نقطة البدء عند أفلاطون لن تكون نقطة البدء عنده ، لأن الأول يبدأ بالظواهر ثم ينتقل إلى الصور ، على حين أن أرسطو يبدأ بالصور نفسها ، باعتبارها متحققة فى الظواهر ، وباعتبار أن مجموع الاثنين هو الأصل والجوهر . أما الناحية الطبيعية والفلكية ، فقد تأثر بها أرسطو كذلك ، وكانت الأساس لأبحاثه المقبلة ، خصوصا وأنها كانت تلائم اتجاه فكره الخاص ، من حيث أنها أشياء متقوِّمة وجزئيات واقعية ، وأرسطو أميل إلى هذا النوع من التفكير . ولكن يلاحظ من ناحية الرياضيات أن أرسطو لم يكن ذا عناية بها ، اللهم إلا فى أحيان قليلة وبدرجة بسيطة ، ولهذا لم يكن للاتجاه الرياضى فى الاكاديمية أثر كبير فيه ، وإن كان يظهر بعض هذا الأثر خصوصاً فى استعارته الكثير من الاصطلاحات الرياضية فى العلوم المنطقية .

وأخطر من هذا أثراً فى تكوين أرسطو إبان تلك الفترة تأثره بشخصية أفلاطون ، خصوصاً وأن أفلاطون كان يسير دائماً على أساس أن العلم لايمكن أن يُفصل مطلقاً عن العمل ، لأن الإنسان لايمكن أن يَعرِف العدالة — مثلا — إلا إذا كان عادلا .

ولذا كانت شخصية أفلاطون قوية الأثر جداً فى عقول أبناء هذا الجيل الذى تتلمذ عليه، وخصوصاً فى آخر حياته؛ وإن كانت تلك الحكمة السقراطية العملية قد لوّنت بلون جديد انحرفت به عن الطابع الأصلى، وهو الطابع العملى الخالص، إلى مثال من الحكمة العلمية التى يمثلها لنا أفلاطون فى شخصية تيتاتوس. ولعلّ فى هذا كلّه ما يبيّن لنا فى وضوح، كيف أن تطوّر أرسطو لم يكن تطوّراً مفاجئاً بالنسبة إلى أفلاطون وإلى الأكاديمية كلها، وإنما كان نتيجة طبيعيّة بطيئة مستمرة للتطوّر الذى شمل الأكاديمية فى الطور الأخير من حياة أفلاطون.

وبهذا نقضى على تلك الفكرة السائدة حتى اليوم: فكرة التعارض الشديد، والإختلاف البيّن، بين أرسطو وأفلاطون.

مؤلفات الشباب: لم يكن من شأن المحاورات التى كتبها أرسطو فى شبابه أن تنال من العناية مثل ما لقيته كتبه التعليمية. فالكثير من مؤلفات الشباب قد فُقِدَ، وجاءت عوامل متعدّدة أدت إلى إغفال هذه المحاورات وعدم العناية بها، خصوصاً وأن الفكرة التى كانت سائدة عن الفلسفة فى العصور الوسطى — ونعنى بها أن الفلسفة صورة للحقيقة، خارجة عن الزمان، مستقلة عن التطوّر الشخصى — قد أدّت بالمؤرخين — القدماءِ منهم والمحدثين — إلى عدم الإهتمام بهذه المحاورات التى وضعها أرسطو فى شبابه. ولكن الواقع أن أرسطو قد ظل مخلصاً لهذا النوع من الكتابة طول حياته، إذ نجده فى « رسالته » التى كتبها إلى

الإسكندر عن الاستعمار — وقد كان حينئذ يعارض فكرة الإسكندر فى الاستعمار — ، كما نجده أيضاً فى كتابه « دساتير الدول » — كما هو واضح مما بقى لنا من هذه الدساتير أو الأنظمة ونعنى به « نظام الأثينيين » — يستعمل طريقةَ الحوار . ولما كانت هذه الكتب متأخرة ، قد وضعت فى أواخر أيام أرسطو ، فإن هذا يدل على أن أرسطو لم يطلّق فكرة الحوار نهائياً .

لكن يجب ألا نظن أنّ هذه المحاورات الأرسطية كانت شبيهة بالمحاورات الأفلاطونية الأولى ، لأنّ كل ما يمكن أن يقال عن هذه المحاورات هو أنها كانت تتابعاً للاتّجاه الجديد فى الناحية الشكلية من المحاورات الأفلاطونية . وهذا الاتّجاه الجديد ، الذى أشرنا إليه من قبل ، يتمثل فى إنصراف أفلاطون عن طريقة العناية بالأثر الروائى — أو الدرامى — ، وإعتبار أن عرض الفلسفة ليس عرضاً لأقوال منظمة وحقائق مسرودة بقدر ما هو عرض لإشكالات وشكوك فى طريق البحث ، أى تصوير حالة التوتر وطريقة ميلاد الأفكار ، لا عرض الحقائق كما هى . فإن أفلاطون كان فى الدور الثانى يميل إلى البحث فى الموجود متجهاً بوجه خاص إلى الصور ، وإلى جعل الجزئيات أو الأفراد عديمة القيمة تقريباً فيما يتصل بالوجود ، بينما نراه يحاول فى الطور الثالث الممثل فى « تيتاتوس » و « السوفسطائى » و « پرمنيدس » و « فيلابوس » و « طيماوس » و « القوانين » ، يحاول ، أولا من الناحية الشكلية ، ألا يجعل للأثر الروائى مجالا كبيراً فى كتابة

المحاورة ، فلا نكاد نرى أى أثر واضح للتعارض المستمر بين الأشخاص وتحديد ملامحهم وحركاتهم فى هذه المحاورات ، لأنّ الحوار بالمعنى الحقيقى قد ضاق مجاله فى المحاورة ، حتى كادت تنقلب إلى عرض خالص لا يراعى فيه ما يستلزمه الحوار من آثار روائية . وأصبحت طريقة التوليد — أو الحوار التوليدى — طريقة قديمة فى نظر أفلاطون إبّان الطور الأخير من أطوار حياته . ولهذا نجد مثلا فى مفتتح محاورة « السوفسطائى » أن الشخصية الكبرى فيها تبدأ بأن تقول : « سأعرض ما أريد عرضه ، ولا أريد منكم أن تقاطعونى ! » .

ومن هذا كله يتبيَّن أن المحاورات قد اتجهت إلى الطريقة التعليمية فى الكتابة ، حتى نصل إلى صورة تكاد تكون تعليمية صرفة فى المحاورة الأخيرة : « النواميس » . وهذه الصورة الأخيرة التى انتهى إليها تطور المحاورات الأفلاطونية هى التى أخذها أرسطو ، لأنه لم يألَف غيرها فى الأكاديمية أثناء إقامته بها . هذا إلى أن ذكرى سقراط وما يتصل بهذا من منهج الحوار التوليدى ، قد ضعفت شيئاً فشيئاً حتى لم يعد سقراط يذكر إلا ليكون شخصية حوار فقط ، بل وشخصية حوار لاتلعب دوراً مذكوراً أثناءه ، خصوصاً فى « پرمنيدس » . وأنا لنرى الكثير من أتباع الأكاديمية قد حاولوا تقليد أفلاطون فى محاوراته ، كما هو طبيعى ، إلا أنه يلاحظ أنّ طريقة أفلاطون فى الحوار كانت طريقة لا تتكرر ، لأن الشخصية التى استخدمتها لا يمكن أن تتكرر ،

أعنى أن المزج الدائم بين الفن والعلم ، بين الشكل والموضوع ، وعدم افتراق الواحد عن الآخر ، لم يكن مُيَسَّراً لغير أفلاطون الذى جمع فى نفسه بين الطبيعة الفنية الخالصة ، والطبيعة العلمية الخالصة . أما تلاميذه فى الأكاديمية ، فقد انصرف بعضهم إلى ناحية واحدة تاركين الناحية الاخرى ، فانقلبت المحاورات حينئذ إلى واحدة من اثنتين : إما إلى محاورات أدبية رخيصة تافهة من الناحية العلمية ، وإما إلى محاورات علمية جافة قد خلت خلواً تاماً ، أو شبه تام ، من كل أثر فنى .

والآن ، فلننظر فيما بقى لنا من محاورات أرسطية . وأشهر هذه المحاورات الباقية هى الجزء الباقى من محاورة « أوذيموس » ومحاورة « فى الفلسفة » ثم محاورة « پروترپتيكوس » ومحاورة « الحشرة »(٣) . فهل نعدّ هذه المحاورات ، وخصوصاً تلك التى تحمل أسماء كأسماء المحاورات الأفلاطونية — مثل «المأدبة» ، و « السوفسطائى » وغيرهما — معارضة صريحة لأفلاطون ، أو نعدّها مكملة لها ؟

لننظر إلى المسألة من الناحية التاريخية أولا ، ثم لنعمد بعدُ إلى الفصل فى هذا الموضوع على أساس ما بقى لنا من محاورات . فنلاحظ أولا أنَّ محاورات أرسطو كانت ممتازة من الناحية الفنية حتى قال شيشرون عنها إنها أنهار من الذهب (٤) . وقد أثرت تأثيراً كبيراً فى الرواقيين ، وخاصة زينون الرواقى وكليانت ، كما كان لها أثر كبير أيضاً عند شيشرون ، فحاول أن يقلّد الكثير

منها ، كما يظهر من محاورة « هورتنسيوس » التى فُقدت ، ولا نعلم عنها غير ما ذكره بعض الكُتّاب مثل القديس أوغسطين . ويظهر أن محاورات أرسطو كان لها أثر كبير عند الأفلاطونيين المحدثين ، فعدّوها فى مرتبة لا تقل كثيراً عن مرتبة المحاورات الأفلاطونية ، إن من ناحية الشكل أو من ناحية الموضوع .

إلا أنه يلاحظ مع ذلك أنه ابتداء من القرن الأول للميلاد ، حينما نشر أندرونيقوس الرودسى كتب أرسطو الرئيسية التعليمية ، أخذ الناس ينصرفون عن محاورات أرسطو الصغيرة ، ويتجهون إلى العناية بكتبه التعليمية . وكان هذا نتيجة للاتجاه السائد عند المشائيين فى ذلك الحين ، فنسيت المحاورات الأرسطية شيئاً فشيئاً ؛ إلى أن جاء عصر الفيثاغوريين المحدثين ، فأخذت المسألة اتجاهاً آخر .

إذ جاء عند ذلك عصر الأفلاطونية المحدثة ، فأعاد الاهتمام بمؤلفات الشباب ، وجدّد العناية بمحاوراته ؛ بينما استمر المشائيون يعنون بالكتب التعليمية ، وقام الشراح يكتبون عليها شروحاً من فوقها شروح . بيد أن هؤلاء الشراح ، كان أغلبهم يعرف محاورات أرسطو ، أو الجزء الأكبر من هذه المحاورات على الأقل . فلا بد إذن أن تكون قد قامت لديهم مشكلة التوفيق بين هذه المحاورات — وما ورد فيها من أقوال أفلاطونية صرفة تقريباً — ، وبين المؤلفات الأرسطية التعليمية التى نجد فيها انفصالا واضحاً ، إن لم يكن معارضة ، بين مذهب أفلاطون ومذهب أرسطو . ومن بين الذين عنوا بهذه المسألة من الشراح ، الاسكندر الافروديسى الذى

حل المشكلة على أساس أن مذهب أرسطو الحقيقي لا يوجد إلا فى الكتب التعليمية ، أما المحاورات فلا تدل على مذهب أرسطو الحقيقي فى شيء ، ولهذا يجب استبعادها نهائياً ، والعناية بالمؤلفات التعليمية وحدها .

وساعد على انتشار هذه الفكرة ذلك التقسيم المشهور الذى قُسمت على وَفْقه الكتب الأرسطية ، ونعنى به تقسيمها إلى كتب منشورة وكتب مستورة (٥) ، وكان أرسطو قد أشار إلى شيء من هذا التقسيم . أما الكتب المنشورة فهى التى قُصد بها إلى العامة وإلى أن تكون محاضرات عامة يحضرها الجمهور . أما الأخرى المستورة ، فهى المقصورة على خاصة التلاميذ . وتختلف الأولى عن الثانية ، سواء من ناحية المضمون أو من ناحية الصورة : فمن ناحية المضمون نجد أن الكتب المنشورة لا تحتوى إلا على أقوال ومذاهب شعبية سائدة مألوفة ، يستطيع العامة تفهّمها ، وعلى أفكار شائعة ، أى غير حقيقية ، لأنها لا تعبّر عن فكر أرسطو الحقيقي . والمؤلفات المستورة هى وحدها التى تمثل مذهب أرسطو الحقيقي ، لانه أودع فيها مذهبه الخاص . والمؤلفات المنشورة قد كتبت فى شيء كثير من البيان والتحسين اللفظى ، ولم تكتب بطريقة منطقية يراعى فيها دائماً قواعد البرهان ، وانما يقصد بها إلى التأثير المباشر عن طريق الألفاظ الحاسمة والعبارات القاطعة ، أكثر من أن يكون الإقناع عن طريق يقين البرهان ؛ أما المؤلفات المستورة ، فان أرسطو كان يتبع فيها طريقة منطقية ، فلا يستعمل من الألفاظ

إلا الألفاظ الاصطلاحية الدقيقة . وقد عمد الشراح والذين عناهم هذا الإشكال — من أجل توكيد تلك التفرقة — إلى تزييف كتاب من أرسطو الى الاسكندر ، يحدثوننا فيه أن أرسطو قال للاسكندر : إنه يستعمل اصطلاحات خاصة فى مؤلفاته المستورة كى يخدع بها من ليسوا من خاصة تلاميذه . وليس من شك فى أن هذه التفرقة قد صادفت رواجاً فى ذلك العصر ، خصوصاً والفيثاغورية المحدثة قد سادت فيه ، وهذه المدرسة كانت تقوم بتفرقة من أهم التفرقات ، هى التفرقة بين علوم مستورة وعلوم منشورة ، الأولى خاصة بالمريدين والأتباع ، والثانية تتجه إلى جمهور الناس .

وقد انساق الفيلولوچيون المحدثون فى هذا التيار ، ولو أنهم لم يعتمدوا على تفرقة كهذه ، وإنما اعتمدوا بصفة خاصة على أقوال بعض الفلاسفة الافلاطوبيين المحدثين ، وعلى أقوال فلوطرخس . فان فلوطرخس (٦) يذكر أن أرسطو قد تغيّر فى فكره ، وأنه قد ودّع نهائياً محاورات الشباب ، وأنّ هناك اختلافاً كبيراً بين محاورات الشباب وبين كتبه التعليمية الحقيقية . وساعد على انتشار هذا الرأى أيضاً ، ذلك القول الذى ذكره ذيوجانس اللائرسى (٧) منسوباً إلى أفلاطون — وهو منتحل إلى أفلاطون بغير شك — ونعنى به أنّ أفلاطون قال : « لقد داسنى أرسطو كما يدوس المهرُ أمّه » . ومن هنا انتشرت الفكرة القائلة بأن المعارضة بين أرسطو وأفلاطون قد بدأت فى وقت مبكر جداً ، مادامت هذه المحاورات نفسها — وهى من وضع أرسطو فى شبابه — تتضمن نقداً عنيفاً

لأفلاطون ، خصوصاً فيما يتصل بنظريته فى الصوَر .

فاعتماداً على هذه الاقوال ، جاء أولا برنايس (٨) فى كتابه عن محاورات أرسطو ، وحاول أن يجعل مصدر التعبيرات الافلاطونية الموجودة فى هذه المحاورات هو التنميق والتزويق . ومن ثمّ قال إنها ليست تعبيرات حقيقية ، قصد بها أرسطو أن يعبر عن مذهبه الخاص . ثم جاء فالنتين روزه — وهو الذى عُنىَ عناية خاصة بمؤلفات أرسطو المنحولة — فقال إنه نظراً لأن محتوى هذه المحاورات أفلاطونى خالص أو شبه خالص ، يجب أن تعد منحولة لأرسطو ، غير صحيحة النسبة إليه . وعلى هذا ، كان الاعتقاد الذى استمر سـ لداً إلى ما قبل ـ ر يرى فى أرسطو خصما لأفلاطون ، حتى فى هذة المحاورات ، وأن هذه الخصومة قد ابتدأت منذ زمن مبكّر جداً .

لكن جاء ييجر فقال إن اعتمادهم على أقوال فلوطرخس اعتماد لا يقوم على أساس ، لأن كل ما يحدثنا عنه هو أن هناك اختلافاً ، « حتى » بين ما ورد فى المحاورات الأرسطية وبين مذهب أفلاطون . وإشارته هنا واضحة ، وهى مقصورة على محاورات خاصة . ومعنى هذا أنه ، ولو أنَّ فى هذه المحاورات شيئاً من الانحراف عن مذهب أفلاطون ، إلا أنّ ذلك لا ينطبق على كل المحاورات . ومن ناحية أخرى يلاحظ أن فلوطرخس يستعمل فى تعبيره لفظ « حتى » المحاورات نفسها ، وهذا معناه أن الاعتقاد الذي كان سائداً هو أنّ المحاورات عامة ذاتُ صبغة أفلاطونية خالصة ، وإن

كان يوجد فيها بعض الانحراف .

هذا فيما يتصل بالوثيقة التى اعتمد عليها مثل برنايس وڤالنتين روزه ؛ أما إذا نظرنا إلى هــذه المحاورات فى ذاتها بحسب ما تبقى لنا منها من مقتطفات ، ففى استطاعتنا أن نؤكد أن الاختلاف هنا ضئيل ، وأَنْ ليس ثمت غير انحرافات قليلة وُجِدت فى داخل الأكاديمية نفسها فى أواخر أيام أفلاطون ، ولم يكن أرسطو وحده الذى انساق إليها ، أو وقع فيها .

ومن هذا كله نرى أن أرسطو كان متأثراً كل التأثر فى الطور الأول من حيــاته بأفلاطون . ويتبــيَّن هــذا بوضوح جداً ، إذا شرعنا فى بيان أهم ما ورد فى المقتطفات الباقية من المحاورات التى وضعها أرسطو فى هذا الدور . وأول هذه المحاورات « أوذيموس » ، وقد كتبها تذكاراً لموت أوذيموس الذى كان تلميذاً لأفلاطون وصــديقاً لأرسطو . وقد لقى حتفه فى المحاولة اليائسة التى قام بها أفلاطون وديون لاســترداد السلطة من جديد لديون ، بعد أن طُــرد مــن سرقوسة . وكان قد رأى حلما حينما كان منفياً من وطنه ؛ وفى هــذه الرؤيا خيّــل إليه أولا أن الطاغية الذى نفاه سيموت بعد مدة ، وثانياً أنه بعد خمس سنوات سيرجع إلى وطنه . وقد تحققت النبوءة الاولى ، وبقى أن تتحقق النبوءة الثانية . وفعلا تحققت ، ولــكن بصورة أخرى ، فقد لقى أوذيموس حتفه بعد خمس سنوات بالدقة ، فى هذه الحملة . فاتخذ أرسطو من هذا الحلم موضوعاً لهذه المحاورة التى سماها باسم بطلها أوذيموس ، وحاول

أن يجعلها على غِرار محاورة فيدون . فنراه يحاول أن يفسّر الحلم تفسيراً رمزياً فيقول إن أوذيموس المنفى هو الروح المنفية السجينة فى البدن ، بعد أن هبطت من عالم الصور ، وإن موت الطاغية هو فناء البدن أو الموت ، وإن العودة إلى الوطن ليست هى العودة إلى الوطن المادى ، وإنما العَود إلى الوطن الروحى ، عن طريق الموت وإنفصال النفس عن البدن وذهابها إلى وطنها الاصلى ، ألا وهو عالم الصور . وفى هذا كله نرى مشابهة كبيرة جداً بين مايرد فيها ، ومايرد فى محاورة «فيدون» : ففضلا عن تفسير أرسطو للحلم تفسيراً رمزياً ، نجده يحاول أيضاً أن يثبت خلود الروح عن طريق فكرة التذكّر ، فيبدأ بحثه محاولا تفنيد هذا التعريف للنفس بأنها انسجام الجسم ، ويستبدل به حداً آخر ، على أساس أن النفس صورةُ الجسم الحالّة فيه . ويستمرّ فى البرهنة على هذا النحو ، بطريقة مشابهة جداً لما نجده فى «فيدون» . وفى هذا كله نرى أرسطو قد تأثر كلّ التأثر بأفلاطون .

تأتى بعد ذلك — وفى هذا الطور نفسه ، طور الطلب — محاورة « پروترپتيكوس » ، وفيها يسير أرسطو على منهج أفلاطونى أيضاً . إلا أنه لم يبق لنا شىء يعتد به من هذه المحاورة ، لذا لا نستطيع أن نلخصها تلخيصاً وافياً . ولكنها ، على كل حال ، تدل على أن أرسطو لايزال أفلاطونياً مخلصاً .

طور التنقل : بعد موت أفلاطون سنة ٣٤٨ — ٣٤٧ ، غادر أرسطو الأكاديمية ، وانتقل إلى آسيا الصغرى مباشرة . وكان

ذلك مدعاة لكثير من الإشاعات والأقاويل فيما يتعلق بالصلة بين أفلاطون وأرسطو. وتضخمت هذه الإشاعات حتى صورت هذه الصلة على أنها صلة عداوة وحقد شديد من جانب أرسطو نحو أفلاطون، وما كان هذا الانتقال إلى آسيا الصغرى مباشرة بعد موت أفلاطون غير المظهر العملي العلني لهذا الشقاق بين الاثنين. وهو الشقاق الذى كان موجودا منذ زمن بعيد، وفى أثناء حياة أفلاطون؛ فقد كان أرسطو ينتسب إلى الأكاديمية بجسمه فحسب، بينما كان بروحه معاديا لها. وقد عنى الكثير من المؤرخين بهذه المسألة، فصورها على الصورة التقليدية باعتبارها خصومة عنيفة وجدت أثناء حياة أفلاطون نفسه. لكن جاء ييجر، فغير وضع المسألة، وأنكر أن تكون ثمت خصومة بين أفلاطون وأرسطو. وفنَّد الحجج التى ساقها هؤلاء، الواحدة بعد الاخرى، كما يلى [١٠] :

فأول الحجج التى أدلى بها أنصار النظرة الاولى هى أن أرسطو قد غادر الأكاديمية مباشرة بعد موت أفلاطون؛ ولو لم يكن ثمت خصومة، لما ارتحل أرسطو ولبقى مخلصاً للأكاديمية. فيرد ييجر على هذا بقوله إن هذا الدليل غير صحيح. لأن أرسطو لم يكن وحده الذى غادر الأكاديمية بعد موت أفلاطون مباشرة، بل كان زامله اكسينوقراط، وهو أفلاطونى مخلص لم يكد ينحرف عن مذهب أفلاطون لحظة واحدة، بل صار زعيما للأكاديمية بعد موت خليفة أفلاطون، وهو اسپوسيپوس. فليس مجرد الانتقال اذن دليلا على خصومة.

والحجة الثانية هى أن هذه العداوة قد قامت بسبب ما وجهه أرسطو إلى أفلاطون نفسه من انتقادات شديدة فيما يتصل بنظرية الصور . ويرد ييجر على هذا أيضاً بقوله إن هذه المعارضة لم تكن من جانب أرسطو وحده ، بل شاركه فيها اسپوسيپوس ، لأن هذا قد حمل على نظرية الصور فى صورتها الأولى ، أى قبل أن تصبح الصور أعداداً ، وغالى فى هذا الاتجاه ، حتى جعل الصور أعداداً رياضية صرفة ، لا أعداداً مثالية ، كما اضطر أفلاطون إلى القول بهذا فى آخر حياته . فلا ينهض مثل هذا النقد ، من جانب أرسطو ، لنظرية الصور — إذن — دليلا على أن الخصومة المزعومة بين أفلاطون وأرسطو كانت بسبب هذا النقد .

ذلك هو الجانب السلبى من رأى ييجر . أما فى الجانب الإيجابى ، فإنه يقول إن السبب فى مغادرة أرسطو للأكاديمية بعد موت أفلاطون مباشرة ، كان مزدوجاً : فهو من ناحية شخصى ، ومن ناحية أخرى مذهبى . فمن الناحية الشخصية نجد أن أرسطو كان يعتقد أنه الأحق بأن يكون خليفة أفلاطون فى رياسة الأكاديمية ، لأنه كان أسمى بكثير — من الناحية العقلية — من بقية تلاميذ أفلاطون . أما السبب المرجح فى أن أفلاطون لم يختر أرسطو لرياسة الأكاديمية ، فهو أن أرسطو كان هجيناً ، أى لم يكن من أصل يونانى خالص ، ولم يكن أثينياً . والقانون الأثينى كان لا يسمح فى هذه الحالة بوضع أموال الأكاديمية فى يد هجين مثله . لذا اضطر أفلاطون — إن صح أن هذا هو السبب

الحقيق — الى أن يختار اسپوسيپوس . ويضـاف إلى هذا أن أفلاطون قد أراد أن يجعل أموال الأكاديمية ومنشآتها باقية فى يد أسرة أفلاطون ، فلم يجد غير ابن أخته اسپوسيپوس صالحاً لأن يعهد إليه بالرياسة . وقد عانى أرسطو ، من هذه الناحية الشخصية ، موجدة وشيئاً من الحقد ، فلم يكن فى وسعه أن يبقى بعد ذلك فى الأكاديمية ، وعلى رأسها اسپوسيپوس .

أما السبب المذهبى ، فهو أن الأكاديمية برياسة هذا الاخير ، كانت قد اتجهت اتجاهاً يخالف كثيراً روحها الأصلية ، كما أشرنا إلى ذلك من قبل . إذ قد اتجه اسپوسيپوس اتجـاهاً رياضياً فى نظرية الصور ، وجعل الصور أعداداً وكميات منفصلة . وكان أرسطو معارضاً لهـذا كل المعارضـة ، واعتـبر ذلك خيانة من جانب اسپوسيپوس لمذهب أفلاطون . فكان عليه أن يرحل — وقد شاركه إكسينو قراط — لـكى يدع جسم الأكاديميـة كما هو ، وينتقل بروحها الحقيقية إلى مكان آخر . فاختار الذهاب إلى آسيا الصغرى ، إذ كان فى آسيا الصغرى تلميذان مخلصان من تلاميذ أفلاطون ، هما إراستوس و كورسكوس وُجدا مع هِرْمياس فى « أترنيه » ، وفى مدينة « أَسُّس » عاصمة هذه المنطقة . وقد كانت الصلة قوية بين أفلاطون وبين هذين التلميذين ، حتى بعد أن رحلا إلى آسيا الصـغرى ، إلى درجة أنه قد حاول عن طريقهما أن يحقق ما لم يستطع تحقيقه من قبل عند دينيس . وقد كان لهما شأن كبير لدى هرمياس ، لأنه قد وكل إليهما وضع قوانين المدينة ، فـكان لهما

من أجل ذلك نصيب كبير من السلطة فى مدينة أَسُّس . وأرسطو كان على صلة بهذين التلميذين ، فلم يجد وسيلة خيراً من الذهاب إلى أسس حيث ازدهرت الروح الأفلاطونية على يديهما ، لكى ينقل الروح الأفلاطونية من أثينا الى أسس ، موطِنها الجديد . وقد استمر أرسطو ذا نفوذ كبير فى هذه المدينة طوال ثلاث سنوات ، وبعدها ارتحل الى مدينة ميتلين ، وفق رغبة ثاوفرسطس الذى كانت أسرته موجودة بالقرب من هذه المدينة . فارتحل أرسطو الى هذه المدينة ، وفيها ترك مكتبته على نحو ما سنذكره ، حين نتحدث عن نص مؤلفات أرسطو .

واستمر أرسطو فى أسس لمدة طويلة ، حتى وافت نهاية هرمياس : ذلك أن هرمياس كان قد اتفق مع فيليپ المقدونى على أن تقوم البلاد اليونانية جميعها بحملة ضد الفرس ، فحاول فيليپ ، ومعه هرمياس ، أن يثيرا شعور اليونان القومى ، الا أن هذه المحاولة فشلت فى نهاية الأمر . وما يعنينا من هذه المسألة هو أن هرمياس قد استخدم أرسطو لكى يكون رسولا بينه وبين فيليپ ، فكان هذا مدعاة لأرسطو الى الذهاب الى بلاط فيليپ فى مقدونية . وقد يكون من دواعى اختيار فيليپ لأرسطو أن نيقوماخوس أبا أرسطو كان طبيباً فى هذا البلاط فى عهد أَمِنْتاس . بيد أن هذا لا يمكن أن يكون سبباً كافياً ، اذ كان قد مضى أكثر من أربعين سنة ، بين الزمن الذى كان فيه نيقوماخوس طبيباً لامنتاس ، وبين الزمن الذى ذهب فيه أرسطو الى مقدونية . وعلى كل حال ، فقد

اختار فيليب أرسطو ليكون مؤدباً لابنه الاسكندر .

شعر أرسطو فى بادىء الأمر بصغر هذه المهمة بالنسبة لمطامحه ، خصوصاً وأن الروح السياسية قد نفذت اليه ، وشغلته طوال هذه المدة التى بقى فيها عند هرمياس ، فملأته بالمطامح السياسية . وعلى كل حال ، فقد كان لأرسطو تأثير كبير فى توجيه تفكير الإسكندر ، وهذا يظهر خصوصاً من تطور السياسيات عند أرسطو ، فقد بدأت على غرار الجمهورية الأفلاطونية ، وكان أرسطو يصور نفسه حينئذ فى بلاط فيليب كما كان أفلاطون عند دينيس . ولكننا نجده بعد ذلك يتطور إلى تصوير للوقائع السياسية كما هى ، صارفاً النظر عن تلك الأحلام السياسية الأفلاطونية . والأثر الأكبر الذى تركه أرسطو فى الإسكندر هو ما كان عند أرسطو من ميول ضد الفرس ، فقد ملأ الإسكندر بهذه الميول . وهذا يفسر لنا لماذا ذهب هذا الأخير يغزو بلاد الفرس . ولم يكن الإسكندر فى الواقع شخصية واحدة ، بل كان شخصية مزدوجة ، أتى تركيبها أولا من ناحية طبيعة والده أى طبيعة التوحش التى يفسرها ما نراه فى الإسكندر من خروج على القواعد المرعيّة والآداب الراقية . ثم من ناحية الأثر الكبير الذى تركه فيه أرسطو ، حين هذّبه تهذيباً يونانياً راقياً يقرب من المثل الأعلى للتربية الأثينيّة . وقد بقى أرسطو فى بلاط الإسكندر حتى اعتلى الإسكندرُ العرش . وحينئذ انتهى الطور الثانى من حياة أرسطو ، طور التنقل والرحلات .

فإذا نظرنا الآن إلى هذا الطور ، وجدنا أن الفكرة التى كانت

سائدة عند المؤرخين ، هى أنه كان صفحة بيضاء فى تاريخ أرسطو الفكرى . وكان مبعث هـذا الوهم — فى الغالب — أن تحديد تواريخ المؤلفات الأرسطية لم يكن معروفا . لذلك كان من الطبيعى — خصوصا وقد أجمع المؤرخون على أن أرسطو كتب كتبه الرئيسية فى الدور الأخير — أن ينظر الى هذا الدور باعتباره خاليا من كل إنتاج فكرى . لـكن جاء ييجر ، فأثبت ببحوثه القاطعة ، أن هذا الدور الثـانى كان فى الواقع الأساسَ لـكل فلسفة أرسطو . فإذا نظرنا إلى الفلسفة بمعناها المحدد أو الضيق ، وجدنا أن كل فلسفة أرسطو قد وضعت فى هذا الدور . أما الدور الثالث فلم يضع فيه أرسطو من الناحية الفلسفية الصرفة ، غير تعديلات ضئيلة ؛ اذ قد كرَّس هذا الدور الأخير للأبحاث العلمية والتاريخية .

وأول المؤلفات التى وضعها أرسطو فى هـذا الدور الثانى ، محاورة : «فى الفلسفة» ، التى لم يبق منها غير شذرات ضئيلة . وفى هذه المحاورة ، يظهر أن أرسطو قد بدأ يكون لنفسه رأيا جديداً ؛ واذا كان لا يزال يتتبع أفلاطون ، الا أن هذا التتبع كان تتبعَ نقد أكثر من أن يكون تتبعَ تمذهب . وهـذا بدأه أرسطو فى المدارس التى أنشأها فى أسس ، وهى مدارس كانت تضم بعض التلاميذ المباشرين لأفلاطون كاكسينوقراط ، ممن كانوا لا يقفون موقفا ايجابيا بالنسبة الى نظرية الصور ، بل كانوا يميلون الى نقدها ، كما كانت تضم أيضا أفلاطونيين آخرين كانوا عنيفين فى ثورتهم على نظرية المثل الأفلاطونية . ففى هذه البيئة ، قام أرسطو بنقد

نظرية المثل فى الاتجاه الأخير الذى أخذته ، ونعنى به نظر أفلاطون إلى الصور كأعداد .

ويقول أرسطو فى شذرة بقيت لنا من محاورة « فى الفلسفة » أوردها سُرْيانوس : انهم يتحدثون هنا عن الصور باعتبارها أعداداً ، فإذا ما تساءلنا كيف تكون الصور أعداداً ، قالوا إنها أعداد من نوع خاص ، لأن تلك الصور أعداد مثالية . وهذا قول لامعنى له ، إذ لا يستطيع الإنسان أن يفهم من معنى الأعداد ، غير المعنى الرياضى المعروف(١١) . وفى هذه العبارة نجد شيئا من العنف والحدة اللذين بدأ أرسطو يتحدث بهما عن مذهب أفلاطون فى الصور .

ونجد أيضاً فى الشذرات الباقية من هذه المحاورة ، إلى جانب هذا النقد لنظرية الصور ، بحثاً فى مسألة الأزلية والأبدية ، وهنا نجد أرسطو يقول إن هناك بالنسبة للعالم أزلية ، لا أبدية فقط . وهو يبحث بعد ذلك فى تطوّر الحضارات والتاريخ الأنسانى ، فلا يسير على طريقة أفلاطون فى البحث من حيث تقسيم التاريخ إلى عصور كانت عصوراً ذهبية ، ثم انحطت شيئاً فشيئاً ، وإنما يبحث بحثاً عاماً فى تاريخ الحضارات وفى التاريخ العام .

تلك هى المقالة الأولى التى كتبها أرسطو فى هذا الدور ، والتى لا يزال أثر أفلاطون فيها واضحاً ، خصوصاً من الناحية الشكلية ، فإنها كتبت على صورة محاورة . ولكننا نجد فكر أرسطو يتطور شيئاً فشيئاً ، تطوراً سيبلغ درجة عليا من النقد العنيف فى

كتاب « ما بعد الطبيعة » : وهو نقد يوجّه إلى نظرية الصور باعتبارها أعداداً ، كما هو ظاهر فى مقالتى الألفا (فصل ٩) والمو (فصل ٤، ٥) . وقد إعتاد المؤرخون أن ينظروا إلى هاتين المقالتين باعتبارهما تكوّنان جزءاً هاماً من كتاب « ما بعد الطبيعة » ، ولكن ثبت بفضل أبحاث ييجر أنه يجب أن نجعل هناك أسبقية للفصل التاسع من مقالة الألفا على الفصلين الرابع والخامس من مقالة المو ، لأننا لا نستطيع أن نتصور أن أرسطو ، فى كتاب واحد ، يصور نقده للمثل تصويراً بسيطاً ، ويأتى فى مقالة أخرى فيجعل هذا التصور تصوراً عميقاً . هذا إلى أن المنهج نفسه مختلف ، واللغة التى يستخدمها فيها تطور بين هذه الفصول والفصول الأخرى فى مقالة المو ، ولهذا يجب أن نعتبر أنّ ثمة فترة بين المقالتين . ولكنهما على كل حال تنتسبان إلى دور واحد ، هو دور التنقل ، كما ينتسب إلى هذا الدور أيضاً الجزء الأكبر من كتاب « ما بعد الطبيعة » ، وخصوصاً مقالة اللام ما عدا الفصل الثامن (مع استبعاد الفقرة ١٠٧٤ ا ، ٣٢—٣٨ من هذا الفصل وإضافتها إلى عصر متقدم) . كذلك نرى أن بقية مقالات « ما بعد الطبيعة » قد وجدت فى هذا الدور أيضاً . ولم يوجد فى الدور الأخير — على هذا الأساس — غير ما بقى لنا على صورة الفصل الثامن من مقالة اللام (المقالة الثانية عشرة) . كذلك أخذت الأخلاق صورتها الأولى فى هذا الدور أيضاً .

طور الأستاذية : قلنا إن أرسطو حينما اعتلى الإسكندر

العرش — سنة ٣٣٦ — ترك بلاط مقدونية ، لكى يرحل إلى أثينا . وفى أثينا أقام مدرسة . وهو بانتقاله إلى أثينا قد عاد إليها بعد أن تركها مدة طويلة لم يرها فيها ؛ عاد إليها ممثلا لروح جديدة ، لأنه كان فيلسوفاً أجنبياً جاء فى حماية سلطة أجنبية .

أنشأ أرسطو مدرسة بحماية أنتيپاتر الذى جعله الإسكندر حاكما على الأقاليم اليونانية من ملكه . ولكن أرسطو لم ينغمر فى السياسة : فلم يشترك فى السياسة المقدونية ضد الأثينيين . وحينما ذهب إلى أثينا ، وجد الأكاديمية وقد مات اسپوسيپوس وأصبح إكسينوقراط رئيساً لها ، فلم يشأ أرسطو أن ينضمّ إلى صديقه القديم ، لأن أفكارهما كانت قد تباعدت إلى حد بعيد ، هذا إلى أن الأفكار فى الأكاديمية فى عهدها الجديد ابتعدت عن الروح الأفلاطونية الأصلية إبتعاداً يكاد يكون تاماً . لذلك أنشأ أرسطو المدرسة الجديدة منفصلة عن الأكاديمية فى مكان يسمى اللوقيون (الليسيه) بالقرب من معبد أبولّون اللوقيونى . وكانت طريقته فى التعليم أن يمشى أثناء إلقائه الدروس ، ومن هنا جاءت التسمية بالمشائيين من الكلمة اليونانية περιπατεῖν ولم تأت من الكلمة περίπατος بمعنى ممشى أو دهليز . ولكن يلاحظ أن طريقته فى اللوقيون لم تكن طريقة الحوار باستمرار ، بل لا بد أن تكون هذه الطريقة قد استحالت إلى عرض مستمر تنظيمىّ . وكانت دروس الصباح مخصّصة للمسائل الفلسفية العالية الخاصة بالتلاميذ ، أما دروس المساء فكانت فى الخطابة والشعر لجمهور

أ كبر . وكان إلى جانبه فى اللوقيون ، أوذيموس وثاوفرسطس .

وهنا يلاحظ أنّ اللوقيون فى هــذا الدور قد عنيت عناية كبيرة بالمســائل العلمية ، فجمعت المباحث ، وكان فيها المتاحف المختلفة لفروع العلم . وكان الاتجاه الأصلى لفكر أرسطو فى هــذا الدور ، يميل إلى الأبحاث العلمية الصرفة ، خصوصاً وأن أرسطو قد تأثر فى هــذا الدور بصلاته بكثير من المدارس العلمية الطبية والفلكية . أما التلاميذ فكانوا إما من أثينا أو كانوا أجانب ، بينما كان الأساتذة جميعاً أجانب . والملاحظ على كل حال أن اتجاه أرسطو كان اتجاهاً علمياً فى هذا الدور ، وكان المنهج الذى يسير عليه منهجاً تعليمياً منظما . هذا ويلاحظ أيضاً أنه قد ابتعد كل البعد عن الروح الأفلاطونية ، وأصبح يكوّن مذهباً جديداً قائماً بذاته . ومعظم المؤلفات الأرسطية التعليمية قد كتب فى هــذا الدور ، ولو أنه ليس بصحيح ما يذهب إليه أ كثر المؤرخين ، وعلى رأسهم تسلّر ، من أن الكتب الأرسطية التعليمية قد كتبت فى هذا الدور وحده ، نظراً لما انتهينا إليه من نتائج ، وعلى الأخص فيما يتصل بما فعله أرسطو فى الدور الثانى ، إذ قد تبيَّن لنا أن هذا الدور الثانى يشتمل على أساس فلسفة أرسطو ، خصوصاً إذا فهمنا الفلسفة بالمعنى المحدود الدقيق .

واستمرّ أرسطو يدرّس فى اللوقيون ، حتى وفاته سنة ٣٢٢ قبل الميلاد .

المؤلفات الأرسطية : لم يكن حظ أرسطو كحظ أفلاطون ، من حيث الاحتفاظ بمؤلفاته كلها ، بل قد ضاع الجزء الأكبر من هذه المؤلفات ، كما رأينا عند كلامنا عن المحاورات . وما بقى لنا منها ليس من كتابة أرسطو نفسه على صورة كتب علمية منظمة ، وإنما أكثره مذكرات كتبت للاستعمال فى الدرس . هذا إلى أنه قد انتُحل على أرسطو كثير من المؤلفات ، طوال العصور القديمة ، كان بعضها أحيانا ملخصات مأخوذة من مؤلفات أرسطو أو مستخلصات لها ، وكانت أحيانا أخرى مؤلفات مستخلصة من آخرين ، وأضيفت إلى أرسطو . فعلينا إذن أن نبحث فى هذه المؤلفات بحسب ثبَت الكتب الذى بقى لنا عند كثير من المؤرخين ، وبمقارنة هذه الأثبات المختلفة لمحاولة بيان الصحيح والمنحول من كتب أرسطو ، نستطيع أن نحدّد هذه الكتب ، وأن نقسمها من بعد .

والأثبات الرئيسية التى بقيت لنا ثلاثة : الأول هو الذى أتى به ذيوجانس اللائرسى ، والثانى ينسب إلى مجهول نشره مِناچ . ويلاحظ أن هناك تشابها كبيراً بين مضمون ثبَت الأول ومضمون ثبَت الثانى . ولذلك قال المؤرخون إنه لا بد أن يكون أحدهما أخذ عن الآخر ، أو أن يكون مصدر الاثنين واحداً . على أنه يلاحظ أن هناك زيادة فى ثَبَت هذا المجهول أكثر مما فى ثبت ذيوجانس . ثم حاولوا بعد ذلك أن يحدّدوا شخصية هذا المجهول ، فقالوا إنه هزكيوس الملطى ، ويظهر أن هزكيوس هذا قد وجد فى القرن

الخامس بعد الميلاد . ويلاحظ على هذين الثبتين أنهما لا يذكران كتباً رئيسية ، من الثابت يقينا أنها لأرسطو . فما هى العلة فى هذا ؟ حاول المؤرخون أن يبحثوا عن هـذه العلة بقولهم إن الاثنين اعتمدا على شخص اسمه هرميپوس ، وهو مؤرخ إسكندرى وجد فى أيام بطليموس فيلادلفوس ، وقدّم لنا ثَبَتاً لمؤلفات أرسطو لم يذكر فيه إلا المؤلفات التى وجدت فى مكتبة الإسكندرية . فتعليل هذا النقص إذن أنه لم يكن يوجد فى مكتبة الإسكندرية غير هذه المؤلفات .

ولـكن هذا الرأى ينطوى على شىء من الصعوبة . وهـذه الصعوبة تأتى من أنه ليس من المنتظر — وقد عنى البطالسة عناية تامة بإيجاد كل مؤلفات أرسطو فى مكتبة الإسكندرية — أن يكونوا قد غفلوا عن إحضار تلك الـكتب الرئيسية ، خصوصا وقد ظهرت هذه العناية بوجه أخص فى عهـد بطليموس فيلادلفوس . ولـكن يردّ على هذا أيضاً بأنه يظهر أن هذه العناية لم يستطع أن يحققها من وكل إليهم أمر إحضار هذه الـكتب ، لذا اضطروا ، لـكى يتموا مجموعة الـكتب الأرسطية ، إلى انتحال كتب أخرى من وضعهم هم ، أو من وضع مشائيين ، وضمها إلى المجموعة الأرسطية .

وأهم من هذين الثبتين ، ثبت ثالث لم يصل إلينا إلا عن طريق العرب ، أورده أولاً ابن القفطى وابن أبى أصيبعه ، ونسباه إلى شخص اسمه بطليموس الغريب من نواحى روما . وقد وضع

روزه هذا الثبت فى مقدمة الشذرات التى نشرها لأرسطو ، وقال إننا نستطيع أن نتعرف هـذا الشخص ، إذ يوجد من بين شراح أرسطو شخص اسمه بطليموس ، وهو الذى اعتمد عليـه أندرونيقوس فى حصره لمؤلفات أرسـطو . ويلاحظ أن صاحب هذا الثبـت ، يقول إن لأرسطو ألف كتاب ، ويقصد بالـكتاب هنا المقالة . ولـكن يلاحظ أن الوارد فى الاثنين والتسعين كتابا المذكورة فى ثبت بطليموس هذا ، لا يصل إلى ألف مقالة . ونحن نعرف من ناحية أخرى أن أندرونيقوس قد حصر مؤلفات أرسطو ، فقال إنها ألف كتاب ، أى ألف مقالة . ومن هنا يمكن أن يقال إن بطليموس هـذا هو الذى أخذ عنه أندرونيقوس . والمهم فى هذا كله ، أن هذا الثبت يحتوى على كل مؤلفات أرسطو المشهورة ، فيما عدا مؤلـفين : «الطبيعيات الصغرى» و«الأخلاق النيقوماخية». ولـكن يمكن أن يقال إنه أضاف هـذه الطبيعيات الصغرى إلى كتاب «الذكر والنوم» ، وأما الـكتاب الآخر وهو «الأخلاق النيقوماخية» ، فلعله قد سقط من النساخ . وعلينا الآن أن نبحث فى هذه المجموعة الهائلة من الـكتب المنسوبة إلى أرسطو ، عما هو صحيـح النسبة إليه وعما ليس كذلك .

ويمكن تقسيم المؤلفات الأرسطية إلى قسمين : الأول خاص بمؤلفات الشباب — وقد بينا فيما تقدم ما هو صحيـح النسبة إلى أرسطو من بينها — ، والثانى خاص بما يسمى « المؤلفات العلمية » بالمعنى الواسع لـكلمة العلم ، وهو يضم المؤلفات التى لا تنتسب إلى

القسم الأول . وهذه المؤلفات يمكن تقسيمها إلى أقسام رئيسية خمسة : الأول الخاص بالمنطق ، والثانى بالطبيعيات ، والثالث بما بعد الطبيعة ، والرابع بالأخلاق والسياسة ، والخامس بالفن . ولنبدأ بالبحث فى مؤلفات كل قسم على حدة .

فنجد أولا فيما يتعلق بالمنطق أن الكتب الباقية لأرسطو هى : كتاب المقولات أو قاطيغورياس ، ثم كتاب العبارة أو بارى أرمنياس ، ثم التحليلات الأولى أو أنالوطيقا الأولى ، والتحليلات الثانية أو أنالوطيقا الثانية ، ثم الطوبيقا أو المواضع ، ثم المغالطات أو السوفسطيقا . ويضاف إلى هـــذا أيضاً كتاب الخطابة أو الريتوريقا[١١] .

أما كتاب قاطيغورياس فالاسم الأصلى له هو κατηγορίας ، ولـكن أرسطو لا يشير إلى هذه التسمية مطلقاً ، وإنما يشير إلى تسميات أخرى مثل قوله الأنواع الـكلية العشرة إلى غير ذلك من الإشارات . وهذا الـكتاب من غير شك صحيح النسبة لأرسطو ، لأنه يشير إليه فى كثير من المواضع . ولـكن الفصل الأخير منه ليس صحيح النسبة إليه ، وهو يكوِّن كُلاًّ مستقلا لعله أن يكون من وضع أحد المشائيين . لأننا نجده قبل الفصل الأخير مباشرة يقول إننا يجب أن نقف هنا ، لأن البحث بعد ذلك فى المقولات لن يؤدى إلى شىء . ومن هنا سميت هذه القطعة الأخيرة باسم « ملحق المقولات » ، مما يدل على أنها ليست جزءاً رئيسيا من كتاب المقولات .

ويلى ذلك كتاب بارى ارمنياس أو كتاب العبارة ، وهو

من حيث صحة نسبته إلى أرسطو مشكوك فيه إلى حد كبير. فأرسطو لم يشر إلى هذا الكتاب ، كما أن الإشارة الموجودة فى الكتاب إلى كتب أرسطو الأخرى لم ترد سوى مرة واحدة حيث أشار أرسطو إلى كتاب « فى النفس » . غير أننا لا نكاد نعثر على الفقرة التى يشير إليها هذا الكتاب فى كتاب النفس . ومن هنا كان الشك قويا فى صحة نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو : فنجد أندرونيقوس ينكره إنكاراً تاما ، كما نجد أمونيوس — الشارح الأرسطالى المشهور — يقول إن فورفوريوس لم يشر إلى الفصل الرابع عشر ، مما يؤيد أيضاً إنه غير صحيح النسبة لأرسطو . ولكن يأتى الإسكندر فيعارض رأى أندرونيقوس هذا تمام المعارضة ، ويتخذ دليلا يؤيد به ما يقول أن ثاوفرسطس قد ألف كتاباً بهذا العنوان . وقد أخذ بهذا الرأى اشپنجل ، وقال إن كتاب ثاوفرسطس هذا يدل على أن كتاب « پارى ارمنياس » لأرسطو ، كان تحت نظر ثاوفرسطس وهو يؤلف كتابه ؛ وهذا يدلنا على أنه من المحتمل جدا أن يكون كتاب العبارة صحيح النسبة لأرسطو . وعلى الرغم مما فى هذه الحجة من الضعف ، فإننا نستطيع أن نلخص المسألة بقولنا إنه سواء أكان كتاب العبارة صحيح النسبة إلى أرسطو أو لم يكن كذلك ، فإن مما لا شك فيه أن الأقوال الواردة فيه أرسطية صرفة . فإن لم يكن الكتاب من وضع أرسطو ، فهو من وضع أحد المشائيين المتقدمين ، خصوصاً إذا لاحظنا إلى جانب هذا أن الكتاب يشير إلى أناس يسميهم

الميغاريين ، على نحو يشعر بأن الإشارة إلى أناس معاصرين تقريباً ، فلا بد من واحد من اثنين : إما أن يكون المؤلف هو أرسطو ، أو أحد المشائيين المتتلمذين عليه مباشرة .

ولننتقل منه إلى كتاب التحليلات . ينقسم كتاب التحليلات أو أنالوطيقا إلى قسمين : قسم خاص بالقياس ، والآخر خاص بالبرهان ، ويسمى القسم الثانى خصوصاً ، باسم أفوديقطيقى ؛ إلا أن هذا الإسم الثانى لم يرد فى مؤلفات أرسطو . ويغلب على الظن أن هذين الكتابين كانا فى نظر أرسطو كتاباً واحداً ؛ وإذا كان قد تحدث أحياناً عن الكتابين مستقلين ، فما ذلك إلا للتوضيح ؛ أما من حيث التأليف فالظاهر أنهما كتبا مباشرة باعتبارهما كتاباً واحداً . بيد أنه يظهر أن أرسطو قد تأخر فى تأليف القسم الثانى منهما عن القسم الأول . وكتاب التحليلات هو من أهم كتب أرسطو المنطقية لأنه يبحث فى الجزء اليقينى . أما الكتب الباقية فتبحث فى الأقوال المحتملة ، ومن هذه الكتب كتاب الطوبيقا أو المواضيع الجدلية — واسم الكتاب كما ورد عن أرسطو هو الطوبيقا كما نسميه — ، وكتاب الحجج السوفسطائية . والصلة بين هذا الكتاب وبين الكتاب السابق ، أنه يتعلق أيضاً بالآراء المحتملة ، ولذلك يمكن أن يربط بين الكتابين ، ولعلهما كانا كتاباً واحداً فى نظر أرسطو كذلك .

تلك هى الكتب الرئيسية التى وضعها أرسطو فى المنطق . ولكن يلاحظ أن هناك كتباً أخرى ألفها أرسطو فى المنطق

أيضاً ، من أشهرها « مقالة الأضداد » التى لم تصل إلينا ، وبعض أبحاث أخرى وردت فى صلب كتب أخرى مثل كتاب « ما بعد الطبيعة » . على أن هناك قسما كبيراً من الكتب الأرسطية فى المنطق قد فُقِدَ إلى جانب كتاب « الأضداد » الذى ذكرناه ، لأن الشراح والمؤرخين وأصحاب الأثبات الثلاثة التى ذكرناها ، يشيرون إلى وجود هذه الكتب .

ونستطيع ، للصلة الوثيقة التى تربط بين كتاب الخطابة وبين هذه الكتب المنطقية ، أن نذكر كتاب الخطابة فى معرض الحديث عن هذه الكتب ؛ فنقول إن أرسطو قد ألف فى الخطابة ثلاثة كتب رئيسية منها كتاب يسمّى الخطابة إلى الإسكندر ، أى المُهْدَى إلى الإسكندر ؛ لكن يظهر من فاتحة هذا الكتاب وما ورد فيها عن الإسكندر أنه كتاب منحول لأرسطو ، لذلك يجب أن تعتبر نسبته إليه غير صحيحة . أما الكتاب الثانى فهو فى الخطابة أيضاً ، وقد أهدى إلى ثيودكتس ، وهو أيضاً كتاب غير صحيح النسبة لأرسطو . وإنما الكتاب الصحيح النسبة إلى أرسطو — والرئيسى فى الخطابة — هو الكتاب المعروف لدينا الآن باسم « الريتوريقا » . وقد كان الكتاب الثانى عبارة عن تاريخ للخطابة كما هى عند اليونانيين المتقدمين ، أما كتاب الريتوريقا فلا وجود للبحث التاريخى فيه ، لأنه بحث تنظيمى صرف فى علم الخطابة ، وهو المعتَمَد الوحيد فى الكلام عن الخطابة عند أرسطو .

فإذا انتقلنا من هذا القسم الأول الخاص بالمنطق ، إلى القسم

الثانى بالطبيعيات ، وجدنا أن المؤلفات المتعلقة بالطبيعيات تنقسم إلى مؤلفات خاصّة بالكون بأكمله وجميع الأجسام الموجودة فيه ماعدا الحيوان ، ومؤلفات خاصّة بالحيوان . ومن هذه المؤلفات ماهو وصفى ، ومنها ما هو تفسيرى . وفى مقدمة الكتب الطبيعية التى من النوع الأول كتاب السماع الطبيعى أو سمع الكيان . واللفظ الأصلى المستعمل كعنوان لهذا الكتاب هو : Φυσικὴ ἀκρόασις ويترجم حرفياً باسم « السماع الطبيعى » . ويتألف هذا الكتاب من ثمان مقالات تقسّم إلى قسمين : القسم الأول من المقالة الأولى إلى المقالة الرابعة ، والقسم الثانى تكوّنه المقالات : الخامسة والسادسة والثامنة . أما المقالة السابعة فيظهر أنها لا تنتسب حقيقة إلى الكتاب ، كما أنها تمتاز بخاصية أخرى هى أنّ ثمة تحريرين لها . وفى طبعة بِكَر نجد أنّ أحد التحريرين — وهو الأوسع ، إذ يشغل مكاناً أكبر من الآخر فى طبعة بِكَر لدرجة أنه يطغى عليه — عبارة عن توسّع وتفصيل للتحرير الأول ، الذى هو الأصل فى الحقيقة .

ويلى كتاب السماع الطبيعى كتابان : الأول « فى السماء » ويسمّى فى العربية باسم كتاب « السماء والعالم » ، إذ قد أضيفت إليه فصول زائدة على الأصل ؛ ويتكوّن من مقالات أربع . والثانى كتاب « الكون والفساد » فى مقالتين . وليس من شك فى صحة نسبة هذين الكتابين إلى أرسطو . ويضاف إلى هذه الكتب الرئيسية فى القسم الأول ، كتاب « الآثار العلوية » وهو كتاب

صحيح النسبة إلى أرسطو ، لأن ثاوفرسطس قد ألّف كتاباً بهذا العنوان أيضاً ، وأشار فيه إلى كتاب أرسطو . ويوجد إلى جانب هـذه الـكتب ، كتب أخرى أقل قيمة ، هى مؤلـفات صغيرة أكثرها منحول ، فلا موجب لذكرها .

ويمكن أن يربط بهذا ما كتبه أرسطو فى الرياضيات ، وهو أيضا لا قيمة له من الناحية الفلسفية ، فلا نتحدث عنه . وإنمـا ننتقل مباشرة إلى الجزء الثانى الخاص بالحيوان ، ونبـدأ بالناحية الوصفية . وأشهر كتب هذا القسم ، كتابان : الأول : « تاريخ الحيوان » ، والثانى : « أجزاء الحيوان » . ويشتمل هذا الـكتاب الأخير على أشكال ورسوم توضـح أجزاء الحيوان ، مما يدلّـنا على مدى الاستعداد الذى كان لدى أرسطو فى هذه الناحية . وهناك كتب أخرى إلى جانب ما تقـدم ، ولـكنها مشكوك فى صحة نسبتها إلى أرسطو ، خصوصا وأن بعض هذه الـكتب قد وردت فيه فـكرة وجود حيوانات منوية عند الأنثى ، بينما لم يقل أرسطو بشىء من ذلك . أما القسم التفسيرى من الحيوان ، فإن على قمته كتاب « فى النفس » . وهو يتكون من ثلاث مقالات ؛ إلا أن المقالة الثانية ، يظهر أنها إما أن تكون منحولة ، وإما أن تكون مجرد توفيق وتلفيق بين المقالتين الأُخْـريين . بل إن جزءاً من المقالة نفسها ، لاينتسب هو أيضاً إلى المقالة الأصلية ، ولهذا يُشك فى أن يكون أرسطو قد جعله جزءاً من الـكتاب الأصلى . وهناك إلى جانب ما تقدم ، كتب فى «الحس» و«فى الذكر والنوم» ، الخ

ولكنها كتب صغيرة لا تعنينا في شيء (١٢) .

فلننظر الآن فى مؤلفات أرسطو الخاصة بما بعد الطبيعة ، فنجد ثمة كتبا ميتافيزيقية وضعها أرسطو فى الطور الثانى ، وهى محاورة « فى الفلسفة » التى أتينا على ذكرها فيما سبق ، وكتاب « فى العدالة » الذى فقد ، وبعض مقالات وفصول من كتاب ما بعد الطبيعة (مقالة الو ، وبعض فصول من مقالتى الألفا والنو) أما كتاب ما بعد الطبيعة ، فقد وصل إلينا مؤلفا على صورة مقالات عددها ثلاث عشرة مقالة ، مسماة بأسماء الحروف اليونانية ، ابتداء من الألفا حتى حرف النو ، مضافا إلى ذلك تقسيم الألفا إلى قسمين : ألفا كبرى — أو مجرد ألفا — وألفا صغرى . والاسم الأصلى للكتاب كما وضعه أرسطو ، هو الفلسفة الأولى . أما التسمية باسم «ما بعد الطبيعة» ، فقد وردت فى تعليقة لأندرونيقوس الرودسى على شرح ميتافيزيقا ثاوفرسطس . وليس من شك فى أن الأصل فى هذه التسمية لا يرجع إلى أسباب باطنة ، بل إلى أسباب خارجية ، وهى أن ترتيب هذه المجموعة قد جاء بعد الطبيعيات . وكتاب مابعد الطبيعة ، لا يكوّن وَحْدة ، وإنما هو كتاب مفكك ، كُتِبَ فى أدوار مختلفة ، وعلى أنحاء متباينة . وسيتضح لنا هذا ، عندما نعرض لدراسة ما بعد الطبيعة عند أرسطو ، فى الفصل الرابع (١٣) .

ننتقل بعد هذا إلى القسم الرابع من مؤلفات أرسطو وهو الخاص بالأخلاق والسياسة ، فنجد أنه يوجد إلى جانب محاورة

العدالة التى كتبها أرسطو فى دور متقدم ، كتب ثلاثة رئيسية هى : أولا « الأخلاق الكبرى » وهو كتاب يعتبر ملخصاً منتزعاً من كتاب « الأخلاق إلى أوذيموس» . أما هذا الكتاب الأخير ، فإن أغلب المؤلفين والشراح ، على أنه من تأليف أوذيموس وليس من تأليف أرسطو . وثالثاً « كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس » ولا شك أنه صحيح النسبة إلى أرسطو ، نظراً لأنّ المذهب الذى يسوقه فيه ، والإشارات التى يوردها إلى الكتب الأخرى فى تضاعيفه ، تؤكد لنا صحة نسبته إليه . ولكنّ المشكلة فى هذا الكتاب ليست فى صحته بوجه عام ، وإنما فى صحة بعض أجزائه . فإن هناك ثلاث مقالات مشتركة بين« الأخلاق إلى نيقوماخوس» ، و « الأخلاق إلى أوذيموس » ، وهى المقالات من ٤ إلى ٦ فى « الأخلاق إلى نيقوماخوس » ، ومن ٥ إلى ٧ فى الأخلاق إلى أوذيموس . ولكن لما قال بعض الشراح والمؤرخين ، إن القسم الخاص باللذة هو من وضع أوذيموس ، وأصبح هذا مؤكدا ، فإن من المرجح تبعاً لهذا أن تكون المقالات الرابعة والخامسة والسادسة من « الأخلاق إلى نيقوماخوس » ، تنتسب إلى « الأخلاق إلى أوذيموس » فى الأصل ، ومن هذا الأخير أخذت فوضعت فى « الأخلاق إلى نيقوماخوس » . وأما الجزء الباقى ، فمن المرجح أنه صحيح النسبة إلى أرسطو .

أما المؤلفات السياسية ، فهى كتاب « السياسة » ، وهو كتاب ناقص لأن أرسطو مات قبل أن يتمه ، وهو صحيح النسبة

إليه فى جميع أجزائه . وكتاب «الأنظمة الدستورية» ، وهو يحوى — كما يذكر المؤرخون والشراح — ١٥٨ دستوراً للمدن اليونانية لم يبق لنا منها جميعاً ، سوى دستور — أو نظام — الأثينيين ، وقد عثر عليه أخيراً فى مصر ، بين أوراق البردى التى اكتشفت فى الفيوم ، وطبع لأول مرة سنة ١٨٩١ فى لندن .

أما القسم الخامس والأخير من مؤلفات أرسطو ، فهو الخاص بالفن ، ولم يَبقَ لنا منه غير كتاب واحد هو كتاب الشعر . وهذا الكتاب فى نصه الحالى ناقص أيضاً ، لأن أقواله عن التطهر «الكاثرسيس» التى تحدثت عنها «السياسة» تنقص النص الذى لدينا . وتذكر إلى جانب هذا الكتاب ، كتب أخرى فى الشعر ؛ والملاحظ أن هناك أجزاء كثيرة من كتاب الشعر (البويطيقا) غير صحيحة النسبة إلى أرسطو ، أو على الأقل من تحرير مخالف للأصل (١٤) .

تصنيف كتب أرسطو : تصنَّف كتب أرسطو تصنيفين رئيسيين : التصنيف الأول هو تقسيمها إلى كتب منهجية وأخرى غير منهجية . فالكتب المنهجية هى تلك التى يستعمل فيها المنهج المنطقى ، ويكون لها مقدمة وخاتمة ، أى أنها تكون مكتوبة بطريقة تنظيمية . والكتب الأخرى غير المنهجية هى التى تكون عبارة عن نقط أو ملاحظات أو مذكرات ، يستخدمها أرسطو فى الدرس ، وليس فيها ترتيب أو نظام من حيث المنهج ، ولا جمال لها من حيث الأسلوب . فإذا رأينا رجلاً مثل شيشرون يشير إلى

جمال بعض مؤلفات أرسطو ، فلا بد أن تكون إشارته هذه إما إلى المحاورات ، أو إلى القسم الأول من هذين القسمين المتقدمين .

والتصنيف الثانى تصنيف هام ، أثير حوله كثير من الجدل ، ولا تزال مشكلته باقية لم تحل . وبمقتضاه تنقسم كتب أرسطو إلى كتب منشورة ، وأخرى مستورة . وقد أشار إليه أرسطو نفسه فى كتبه مراراً ؛ ولكننا لسنا نعلم ما هو المعنى المقصود من هذا التصنيف . ويلاحظ أولا أن المؤرخين والشراح حتى قرون متأخرة جداً ، قد عرفوا هذا التصنيف وعنوا ببحثه ، كما أولاه المؤرخون المحدثون — أيضاً — عناية كبيرة . ولكنّ آراءهم قد تباينت ، فانقسموا إلى فرق أربع : فهناك أولا رأى تسلر القديم ، وهو رأى أخذ به على ما قال القديس توما ، ومؤداه أن الكتب المنشورة هى التى تناول فيها أرسطو مسائل خارجة عن الموضوعات الرئيسية ، فهى أبحاث ملحقة وضعت منفصلة ، ولا وجود لها فى الصلب أو الأصل الذى به تدرس المسائل . وثانياً رأى تسلر الجديد ؛ إذ قد عدل عن الرأى الأول لأنه ، فيما بدا له ، ليس يقينياً . ومؤدى هذا الرأى أن الكتب المنشورة هى الكتب التى يقصد بها جمهور الناس ، وأما الكتب المستورة فهى التى يقصد بها خاصة التلاميذ . وآية ذلك أن لفظة : ἐξωτερικά تتضمَّن الحرف ἐξ بمعنى « خارج » ، أى خارج دائرة التلاميذ . والرأى الثالث هو رأى شارل تيرو وخلاصته أن الكتب المنشورة هى التى يُستخدم فيها المنهج الجدلى أو منهج الظنيات

والمحتملات ، بينما الكتب المستورة هي التى يستخدم فيها منهج اليقينيات أو الأنالوطيقا . أما الرأى الأخير فقد قال به راڤيسون فى كتابه الموسوم بعنوان : « بحث فى ما بعد الطبيعة لأرسطو » ، وخلاصة هذا الرأى أنه إلى جانب كون المنهج المستخدم فى الكتب المنشورة هو المنهج الجدلى ، يلاحظ أيضاً أن الكتب المنشورة هى التى قُصِد بها إلى الجمهور ، بينما الكتب الأخرى المستورة قصد بها خاصة التلاميذ . فهذا الرأى الذى ذهب إليه راڤيسون يجمع بين رأى تسّلر الجديد ورأى تيرو(١٥) .

فإذا بحثنا فى هذه الآراء الأربعة ، وجدنا أولاً أن رأى تسّلر القديم ليس بصحيح مطلقاً ، لأن الإشارات الواردة فى كتاب « كالطبيعيات » مثلا إلى ما يعتبر فى نظر أرسطو أقوالاً منشورة ، ليست شيئاً خارجياً ، بل هى استمرار وتفصيل لما يَرد فى النص . فالأقوال المنشورة ذن ليست بحوثاً منفصلة خارجة عن المسائل الرئيسية . أما الرأى الثانى فليس كافياً وحده ، لأنه يلاحظ أن الأقوال أو الكتب المنشورة ، قد ترتفع فوق مستوى الجمهور . وهذا يدلنا على أن الأقوال المنشورة ليست كلها أقوالا شعبية ، كما توهم تسلر . أما رأى تيرو — وهو الرأى الثالث — فإنه يمتاز عن السابق بأنه ينطبق على كل المواضع التى أشير فيها إلى الأقوال المنشورة .

والواقع أنه ببحثنا فى الكتب المنشورة ، نجد أرسطو قد استخدم فيها المنهج الجدلى ، بينما استخدم فى الكتب المستورة

المنهج التحليلي ، أو الأنالوطيقي . بيد أنّ من الممكن مع ذلك ، كما يقول رافيسون ، أن يكون أرسطو قد قصد أيضاً من هذه الكتب المنشورة أن تكون مذاعة خارج اللوقيون ، أى أن تنتشر بين الجمهور .

ويلاحظ أخيراً من حيث نشر كتب أرسطو أن بعضاً قليلا منها نشر فى حياته ، بينما نُشِرَ الباقى نصفَ نشر فى عهده . ونقصد بقولنا « نصف نشر » أنه لم يكد يتعدّى حدود اللوقيون . ويتأيد هذا الرأى إذا ما لاحظنا أن أرسطو فى مواضع كثيرة جداً يشير فى كتب متقدمة من حيث التأليف إلى كتب متأخرة . فان هذه الظاهرة تدلّنا على أنه كان يحاول دائماً أن يجمع بين هذه الكتب باعتبارها تكوّن وحدة مطلقة غير منشورة نشراً تاماً .

تاريخ نشر الكتب الأرسطية : لما كان أرسطو لم ينشر كل كتبه ، بل ولا الجزء الأكبر منها ، أثناء حياته ، ولما كان ما نشر من كتبه قد اقتصر نشره على دائرة صغيرة جداً من التلاميذ ، فقد نشأت من أجل ذلك ، فيما بعد ، مشكلة خاصة بنشر الكتب الأرسطية ، لها أهميتها من حيث تحقيق صحة كتب أرسطو ، وتمييز الصحيح من المنتَحل . ولنا فى هذا الباب روايتان : الأولى رواية استرابون المؤرّخ الجغرافى المشهور ، والأخرى رواية فلوطرخس . أما الرواية الأولى فخلاصتها أنه كان فى مدينة إسكپسيس فى مقاطعة أَسُّس ، تلميذان أفلاطونيان هما إراستوس

وكوريسكوس ، وكان لكوريسكوس ابن إسمه نيليوس كان تلميذاً لأرسطو ولثاوفرسطس . فلما مات أرسطو انتقلت مكتبته إلى ثاوفرسطس ، ثم انتقلت مكتبة ثاوفرسطس إلى نيليوس ، وفيها كل الكتب الأرسطية ، ولكنّ ورثة نيليوس كانوا جهلاء ، فأودعوا الكتب فى سرداب لعبت فيه الحشرات ، فأثرت فى كثير من هذه الكتب . واحتفظوا بهذه الكتب فى هذا المكان خوفاً من استيلاء السلطان عليها ، ثم باعوها فيما بعد إلى پليكون الذى اهتم بنشرها . ولكن پليكون كان محباً للكتب أكثر من أن يكون فيلسوفاً ، فجاءت هذه النشرة كثيرة الخطأ بالغة النقص ، نظراً لفعل الحشرات الضارة فى المخطوطات الاصلية . وحينئذ كان تلاميذ ثاوفرسطس والمشائيون بوجه عام — إلى ما قبل القرن الأول — يعتمدون على مؤلفات أرسطو غير العلمية ، فانحصرت أبحاثهم وعنايتهم فى الناحية الخطابية والبيانية . ولكن حينما نشر پليكون دى تيوس المؤلفات العلمية ، وجاء بعد ذلك أندرونيقوس الرودسى فنشرها من جديد ، أصبحت الكتب العلمية موضع النظر عند المشائيين . ولما استولى سِلاَّ على أثينا سنة ٨٦ قبل الميلاد ، استولى على مكتبة پليكون ، ونقلها إلى روما ، وهناك عنى تورانيون بنشر كتب أرسطو من جديد ، نشرة احتوت أيضاً على كثير من الأخطاء .

ويضيف فلوطرخس — صاحب الرواية الثانية — إلى ما تقدم أشياء غير جوهرية ، خلاصتها أن سِلاَّ حينما انتقل من أفسس إلى

أثينا ، ومن أثينا إلى روما ، نقل المكتبة معه أيضا . والمهم فى هذه الرواية أنها تدل على أن كتب أرسطو كانت فى الأصل عند نيليوس ، وأن ورثة نيليوس هم الذين باعوا هذه الكتب بعد أن شوهت كثيراً ، وكانت هذه المخطوطات هى المصدر الوحيد لمعرفة الكتب الأرسطية العلمية .

لكن يظهر أن هذه الرواية غير صحيحة : أولا لأنه من غير المعقول أن يظل بقية تلاميذ أرسطو بدون كتب أستاذهم ، وثانيا لأن أوذيموس — مثلا — يشير إلى الكتب الأرسطية ، ومعنى هذا أنه كانت لديه نسخ من هذه الكتب ، فمن المرجح إذن أن تكون الكتب الأرسطية قد وجدت لديهم على شكل نسخ ، إلى جانب المخطوطات الأصلية التى وجدت عند نيليوس .

هذا إلى أن كثيراً من الشراح لا يشيرون إلى هذه المسألة ، مع أنه كان من المتوقع أن يذكروا هذه الرواية أو شيئا منها ، مما يدل على أن الكتب قد وردت من غير مصدرها الأصلى فى اسكپسيس . ويؤيد هذا أيضا أن بطليموس فيلادلفوس قد أحضر الكتب الأرسطية ، لا من اسكپسيس فحسب ، بل ومن رودس أيضا ، وقد كان أوذيموس فى رودس ، فليس ثمة شك إذن فى أن بعضَ نسخ من الكتب الأرسطية العلمية كانت موجودة لديه فى رودس .

الفصل الثانى

الفلسفة الأرسطية

نقطة ابتدائها ؛ منهجها ؛ تقسيمها

كان الاتجاه الجديد الذى أعطاه سقراط للفلسفة اليونانية ، هو الانتقال من الظواهر الخارجية أو الجزئيات ، إلى الكليات أو الماهيات . فالفلسفة القديمة التى مثلها الطبيعيون ، ظهر بتأثير نقد الإيليين لها ، أنها ليست كافية فى بيان حقائق الموجودات ، لأنها تعتمد على المتغير ، بينما المتغير لا يكوّن ماهية الشىء . ولذلك قال هؤلاء الإيليون بأن الوجود الحقيقى هو الوجود الثابت . وحينئذ كان على الفلسفة أن تبحث عن هذا الثابت ما هو ، فجاء سقراط وجعل الثبات للكليات ، واعتبرها حقائق الأشياء ، لأنها أولا بسائط ، وثانياً لأنه يشترك فيها كثيرون ، والعلم لا يقوم إلا على البسائط والكليات . فلكى يكون هناك علم بالمعنى الصحيح ، يجب أن يكون موضوع العلم أو الفلسفة الكليات لا الجزئيات . ومن هنا كانت هذه الفلسفة فلسفة ماهيات أو كليات .

وهنا قامت مشكلة كبرى فيما يتعلق بالصلة بين هذه الماهيات وبين الجزئيات الخارجية ، سواء من حيث الوضع أو من حيث

المرتبة فى الوجود . فمن حيث الوضع فى الوجود : هل الماهيات مفارقة بالنسبة إلى الأشياء الجزئية أو لا فصل بين الاثنين ، وإنما يوجدان معا باستمرار ؟ وثانياً من حيث المرتبة فى الوجود : ما الوجود الحقيقى الأصلى ، هل هو وجود الماهية ، أم وجود الذوات العينية الخارجية ؟ وترتيب الماهيات فى الوجود سيتم تبعا لنوع النظرة إلى هذه المسألة الاخيرة .

لم يعن سقراط بالبحث فى هذا ؛ وإنما جاء أفلاطون فوجه كل همه إلى البحث فى هذه الناحية ، وأقام مذهبه الجديد على أساس نظرته الجديدة إلى المعرفة ، حين فرق بين نوعين منها : الظن والعلم ، وجعل الظن من شأن الاعيان الجزئية ، والعلم متعلقا بالماهيات الكلية ، وجعل الوجود الحقيقى هو وجود الماهيات أو الصور . فمن حيث الوضع فى الوجود ، قال أفلاطون إن الماهيات مفارقة بالنسبة للأشياء المشاركة فيها . ومن حيث المرتبة ، قال إن الوجود الحقيقى هو وجود الماهيات أو الكليات ، وبالتالى فإن الجزئيات أدنى مرتبة فى الوجود ، لان وجودها مستعار وليس وجوداً بمعنى الكلمة . وتبعا لهذا أيضا ستنقسم الماهيات من حيث الترتيب الوجودى تبعاً لاقترابها من حقيقة الماهيات أو من حقيقة الجزئيات . وعلى هذا ستكون الانواع أقل مرتبة فى الوجود من الاجناس ، لانها أقرب من الاجناس إلى الجزئيات ، وسيكون الوجود الحقيقى المطلق هو الكلى العام المطلق . وهكذا استطاع أفلاطون أن يرتفع بفلسفة الماهيات إلى أعلى درجة بلغتها .

إلا أن موقف أفلاطون ، فيما يتصل بالصلة فى الوضع الوجودى بين الجزئيات وبين الماهيات ، كان من شأنه أن يدع مشكلة كبرى من غير حل ، وأعنى بها مشكلة التغير والحركة . فهذه المشكلة تقوم من البدء على أساس بيان الصلة بين الموجودات العينية وبين الماهيات . فحل أفلاطون إذن كان فراراً — فى الواقع — من هذه المشكلة . لذلك كان على الفيلسوف التالى له والجارى فى هذا التيار : تيار فلسفة الماهيات ، أن يوضح الصلة بين الجزئيات والماهيات توضيحا يجعل من الممكن تفسير التغير . فجاء أرسطو وقال إن من الحق أن الوجود الحقيقى هو وجود الماهيات ، ولكن الماهيات لا توجد مفارقة للجزئيات — التى هى ماهياتها — ، وإنما — فى الوجود العينى — لا يوجد الواحد دون الآخر . ولو أنه لا يزال يقول مع أفلاطون ، ويؤكد هذا تمام التأكيد ، أن الوجود الحقيقى هو وجود الماهيات — تلك الماهيات التى أطلق عليها اسم الصور — وليس وجود الهيولى . فكل ما هنالك من فارق إذن بين أفلاطون وأرسطو هو فى النظر إلى الوضع فى الوجود ، لا إلى المرتبة فى الوجود .

وأخذ أرسطو أيضاً بما قاله أفلاطون فيما يتصل بالتفرقة بين العلم والظن ، إلا أنه يرفض الظن رفضا تاماً باعتبار أنه علم مزيف ، بل يقول إنه لا بد هنا أيضا من الربط بين العلم والظن . فلن يكون المنهج إذن الجدل أو الديالكتيك فحسب ، بل سيضاف إلى الجدل أيضاً الاستقراء والملاحظة والتجربة . فإننا نرى أرسطو من ناحية

قد ارتفع بالجدل إلى أعلى صورة بلغها حين كون الأنالوطيقا ، كما أنه من ناحية أخرى — ولأول مرة فى تاريخ الفكر اليونانى — قد عنى عناية كبيرة بالاستقراء بنوعيه : الكامل والناقص ، ولو أن هذه العناية لم تصل إلى الدرجة التى بلغتها العناية بالاستقراء فى العصر الحديث ، نظراً إلى ن علوم الطبيعة لم تكن فى عصر أرسطو نامية على النحو الذى هى عليه اليوم . فالفارق هنا ، إذن ، بين أرسطو وأفلاطون فارق بسيط أيضاً ، لأنه لا يعدو إدماج الظن — أو ماهو متعلق بالجزئيات ، من حيث المعرفة — فى العلم المتعلق بالماهيات .

أما من حيث تقسيم الفلسفة ، فإننا نجد كثيرا من الشراح ، وبعض إشارات عابرة فى « الطوبيقا » وفى « الأخلاق إلى نيقوماخوس » ، تدل على أن أرسطو قسم الفلسفة إلى ثلاثة أقسام رئيسية : علوم نظرية ؛ علوم عملية ؛ وعلوم صناعية أو فنية . لكن يظهر أن هذا التقسيم لم يكن التقسيم الحقيقى فى نظر أرسطو ، وإنما التقسيم الحقيقى فى نظر أرسطو هو تقسيم العلوم إلى نوعين : علوم نظرية ، وعلوم عملية . وهذا كله يحتاج إلى شىء من التفصيل. فنقول أولا إن أرسطو يتحدث مرارا عدة عن تقسيم العلوم إلى قسمين : نظرى ، وعملى . فالنظرى من شأن العقل ، والعملى من شأن الإرادة أو الفعل ، ولكن التقسيم الآخر يقوم على أساس أن هذا القسم الثانى ينقسم بدوره إلى قسمين : العملى من حيث هو فعل باطن ، والعملى من حيث أنه فعل خارج . فما هو فعل باطن هو الفعل بالمعنى الدقيق للكلمة ، وما هو فعل خارج هو الأشياء المصنوعة .

أما القسم الأول وهو العلوم النظرية ، فيشمل عند أرسطو ثلاثة علوم رئيسية : الطبيعيات ، والرياضيات ، والآلهيات أو الفلسفه الأولى . وذلك لأنه إما أن يكون موضوع العلم ما هو متحرك ، وما هو جسمانى فى آن واحد ، وإما أن يكون موضوع العلم ما هو غير متحرك ، وما هو متحقق فى الجسمانى ، وإما أن يكون ثالثاً ، اللامتحرك اللامادى . والأول موضوع الطبيعيات ، لأن موضوعها الجسم المتحرك ، والثانى موضوع الرياضيات ، لأن موضوعها ما ليس بمتحرك ، ولكنه لا يوجد فى الخارج إلا متحققاً فى أجسام . والثالث موضوع الإلهيات ، لأن الإلهيات تبحث فى الماهيات الثابتة الروحية ، غير المتحققة فى الخارج بوجه ما من الوجوه.

والقسم الثانى ، وهو العملى ، يشمل أولاً ما يكون موضوعه فعل الإنسان الفرد ، وما يكون موضوعه الإنسان فى المنزل ، وما يكون موضوعه أخيراً الإنسان فى الجماعة . وتبعاً لهذا ستنقسم هذه العلوم إلى ثلاثة أقسام : الأخلاق وموضوعها الفعل الإنسانى بالنسبة إلى الفرد ، وتدبير المنزل وموضوعه الفعل الإنسانى من حيث هو فى أسرة ، والسياسة وموضوعها الفعل الإنسانى فى داخل الجماعة .

أما القسم الثالث المضاف إلى ذلك فيشمل كل العلوم العملية . وأرسطو لم يخصص له بين كتبه التى وصلت إلينا غير كتاب « الشعر » . أما كتاب « الخطابة » ، فيربطه بالجدل — كما مر بنا فيما تقدم — ، ويربطه من جهة أخرى بالسياسة . وهو يميل

إلى إضافته إلى السياسة ، أى إلى قسم العلوم العملية .

ولكنْ يأتى تسلر ، فيقول إن فى هذا التقسيم الثلاثى كثيراً من الصعوبات . إذ يلاحظ أولا أن أرسطو لم يكرس للقسم الثالث إلا كتاباً واحداً ، مما يدل على أنه لم يجعل الفن قسما قائماً بذاته . ولكن هاملان يرد على هذا الإعتراض فيقول : إن أرسطو لم يُعنَ بهذه الناحية ، لأنها كانت تشمل جميع الصناعات ، وهو لم يشأ أن يتخذ لها إلا نموذجاً واحداً ، هو الشعر. فإذا كان أرسطو لم يترك لنا فى هذه الناحية سوى كتاب واحد ، فإن هذا لا ينهض دليلا ضد هذا التقسيم الثلاثى . ويعترض تسلر ثانياً على هذا التقسيم فيقول : إن الكتب الأرسطية لا تمثل هذا التقسيم تماماً ، إذ يلاحظ أن الرياضيات لم تأخذ غير نصيب ضئيل جداً هو الرسالة الخاصة بالفلك ، فى داخل الكتب الأرسطية . كما يلاحظ من ناحية أخرى أن أرسطو سمى الطبيعيات باسم الفلسفة الثانية ، وما كان له أن يفعل ذلك لو أنَّ الرياضيات وجدَت بين الطبيعيات وبين الفلسفة الأولى أو الإلهيات . ويرد هاملان على هذا الاعتراض كذلك فيقول للرد على الشطر الأول منه ، وهو الخاص بأن المؤلفات الأرسطية لا تمثل هذا التقسيم تمثيلاً حقيقياً ، إن هذا التقسيم تقسيم مثالى نموذجى ؛ فسواء كان تحقيقه قد أتى على أساس استيفاء البرنامج الموضوع أو عدم استيفائه ، فليس هذا دليلا على أن التقسيم ذاته لم يكن موجوداً فى نظر أرسطو . أما من ناحية الشطر الثانى فإن هاملان يقول إن أرسطو قد أضاف العدد

والرياضيات إلى البحث فى الطبيعيات ، أى أنه جعل من الطبيعيات والرياضيات معاً الفلسفة الثانية .

لكن تأتى بعد ذلك مشكلة أهم من هذا كله ، وهى مشكلة المنطق : ما مكانه بين هذه العلوم ؟ إن المنطق علم من غير شك ، فلماذا لم يدخل إذن فى هذا التصنيف ؟ أما تسلر ، فيرى أن مرجع ذلك أن هذا التصنيف ليس تصنيفاً صحيحاً شاملا . ولكنّ هاملان يرى أن السبب فى استبعاد أرسطو للمنطق من هذا التصنيف ، هو أن المنطق ليس علماً بالمعنى الحقيقى ، وإنما هو آلة للعلوم οργανον ، أى أن المنطق ليس إلا مقدمة ، فلذلك خرج عن التصنيف الأصلى للعلوم . وقد نتج عن هذا الاختلاف بين تسلر وبين هاملان ، أنه عند عرض فلسفة أرسطو ، قال تسلر إن الوضع الطبيعى للعرض هو أن نبدأ بالمنطق ثم ما بعد الطبيعة ، ثم الطبيعيات ، فالأخلاق ، والفن فى النهاية . أما هاملان فقد قال بهذا الوضع أيضاً إلا فيما يتعلق بالطبيعيات والإلهيات ، فإنه جعل الإلـهيات لاحقة بالطبيعيات . ويظهر أن تقسيم تسلر ، فى هذه الناحية ، هو أصح التقاسيم ، إذ يلاحـظ — كما يقول هو — أن البحث فى الطبيعيات يفترض البحث فى الجواهر ، ثم فى القوة والفعل، ثم فى العلل الأربع . وهذه الأبحاث هى موضوع الإلـهيات ، فلـكى يكون الترتيب منطقياً ، يجب أن نبدأ — بعد المنطق — أولا بالآلهيات ، ثم نتلوها بالطبيعيات . ولذا ، فإننا نؤثر ترتيب تسلر على ترتيب هاملان (١٦) .

الفصل الثالث

المنطـــق

يقال عن أرسطو إنه واضع علم المنطق ، ولهذا القول ما يبرره ؛ ولـكن ليس معناه أن أرسطو درس المنطق فى ذاته وباعتباره علما مستقلا ، وإنما استعمله فقط ، وبحث فيه ، كأداة للبرهنة فى بقية العلوم . ولهذا كان اتجاه أرسطو الحقيقى فى أبحاثه المنطقية يميل إلى بيان طرق البرهنة . أما المنطق كما يجب أن يكون ، أى باعتباره علما مستقلا بذاته ، فلم يبحث فيه ، وذلك لأن الجزء الرئيسى من منطق أرسطو يتعلق بالأنالوطيقا ، أى البرهنة بنوعيها ، سـواء فيما يتعلق بالقياس أو فيما يتعلق بالبرهان . فنى الناحية الأولى كتب أنالوطيقا الأولى أو التحليلات الأولى ، وفى الناحية الثانية كتب أنالوطيقا الثانية أو التحليلات الثانية . أما العبارة فلم يبحث فيها بحثاً مستقلا ، إن قلنا إن كتاب العبارة منتحل وليس من وضعه . وعلى كل حال ، فإن أرسطو قد جعـل بحثه فى العبارة ملحقا وتابعا لبحثه فى التحليلات . أما المقولات ، فلم يبحث فيها من حيث دلالتها المنطقية الصرفة ، وإنمـا بحث فيها من الناحية الوجودية باعتبارها نِسَبا تقال على أنحاء الوجود من حيث صلة أجزائه بعضها ببعض . هـذا إلى أنه جعل من كلمة « أنالوطيقا »

عنوانا، أو اسما للعلم أو الفن الذى هو موضوعه. ومعنى هذا كله أن بحث أرسطو اتجه إلى البرهنة ولم يتجه إلى الأجزاء الحقيقية من المنطق، أى الأجزاء التى صارت فى المنطق الحديث — ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر — الجزءَ الأكبر من المنطق.

بدأت الأبحاث المنطقية عند سقراط خاصة، إذ قام ببحث فى تكوين التصورات. ثم جاء أفلاطون فعنى إلى جانب ذلك بالبحث فى القسمة المنطقية وفى طرق إيراد البرهنة عن طريق الاستقراء، ووسع البحث فى هذا الباب الأخير بعد أن لم يكن غير ملاحظات ساذجة أدلى بها سقراط أو أدلى بها بعض السوفسطائيين. ثم جاء أرسطو، فوضع قواعد البرهان وضعاً نهائياً، وبذلك شمل المنطق أولا البحث فى تكوين التصورات، وثانياً البحث فى القسمة، وأخيراً — وهذا ما أدخله أرسطو لأول مرة — البحث فى القضايا من حيث هى مركبة من تصورات، ثم من حيث هى تؤلف براهين.

ويلزمنا من أجل بيان المنطق الأرستطالى بالتفصيل، أن نشرع أولا فى البحث عن طرق المعرفة عند أرسطو. فنجد أرسطو — كما سبق لنا القول — يرى أن المعرفة الحقيقية هى معرفة الماهيات، لأن الوجود الحقيقى هو وجود الماهيات. ولكن نظراً إلى الصلة التى أقامها بين الصورة وبين الهيولى، من حيث أن الصورة والهيولى متلازمتان، ولا يمكن أن يوجدا مفترقين، فقد جعل أرسطو للمركب من الاثنين σύνολον، الأهمية

الكبرى ، واعتبره الموجود بمعنى الكلمة — كما سنذكر عند الحديث عن الجوهر فى الفصل الرابع . فكان لا بد له ، تبعاً لهذا ، أن يجعل من « المركب من الاثنين » موضوعاً للمعرفة الحقيقية إلى جانب الماهيات ، بل وقبلها . ويقتضى إدراك « المركب من الاثنين » إدراكَ الناحية المادية ، أعنى أن المعرفة الحسية ضرورية من أجل هذا الإدراك .

بيد أن هذا لا يعنى أن المعرفة الحسية هى الأساس فى كل إدراك ، أو هى مصدر الإدراك الوحيد ، لأننا إن ذهبنا إلى مثل هذا الرأى ، لأثرنا تلك المشكلة الكبيرة التى عنى شراح أرسطو ورجال العصور الوسطى بالبحث فيها وتوضيحها ، وهى مشكلة « إمكانية التعلم » . فالتعلم لا يمكن أن يتم إلا إذا كان هناك علم سابق ، وهذا العلم السابق لا يمكن أن يتسلسل إلى غير نهاية ، بل لا بد أن يقف الإنسان عند أشياء ضرورية كلية يقينية بعدها تبدأ البرهنة . أعنى أن كل المعرفة ليست معرفة برهانية غير مباشرة ، بل لا بد من وجود معرفة ضرورية ، هى ، كما سنرى ، معرفة الماهيات الأصلية والمبادئ الأولى الضرورية . لكن تقوم حينئذ مشكلة أخرى ، هى أين توجد ، أو من أين لنا أن نصل إلى إحراز هذه المعرفة الضرورية اليقينية الأولية ؟

اضطر أفلاطون من قبل ، لحل هذه المشكلة ، إلى القول بالتذكر ، فهو يقول إن هذه المعارف الضرورية لا يجدها الإنسان فى نفسه إلا لأنه قد حصلها من قبل فى حياة سابقة حَيِيَتْها

النفس فى عالم الصور ، وأتت بها إلى هذا العالم الحسى ، وتستطيع الحصول عليها عن طريق تذكرها ، باتصالها مباشرة بالمحسوسات ، باعتبار أن هذه المحسوسات هى فرصة ومناسبة لتذكر المعلومات الأصلية التى حصّلها الإنسان من قبل فى حياة للنفس سابقة . إلا أن أرسطو ينكر كل مفارقة للصور ؛ وهو يريد أن يدرك المركب من الاثنين ، لذلك كان عليه أن يرفض قول أفلاطون هذا ، وأن يبحث عن ملكة أخرى بها يحصل الإنسان على هذه المعرفة . وقد اتخذ كوسيلة لحل هذه المشكلة ، فكرة التطور ، بمعنى اكتساب المعرفة شيئا فشيئا ، وذلك عن طريق فكرتين أساسيتين تسميان ، فيما يتصل بالوجود : القوة والفعل ، وفيما يتصل بنظرية المعرفة : الاستعداد والتحصيل . فهو يقول إن الإنسان مستعد لتحصيل المعلومات ، وليست المعلومات موجودة فيه بالفعل منذ أن يولد . فالشىء الفطرى الموجود لدى الإنسان ، ليس المضمون (أو المحتوى) وإنما هو الاستعداد لتحصيل المضمون . فالإنسان قبل أن يتعلم شيئا بالفعل ، كان مستعدا من قبل لتحصيل هذا الشىء . أعنى أن المعلومات التى تصبح بالفعل ، كانت بالقوة من قبل . وعن طريق هذه التفرقة بين الاستعداد والتحصيل ، خُيّل إلى أرسطو أنه حل هذه المشكلة : مشكلة التعلم .

يقول أرسطو إنه يوجد فى النفس ملكة أو قوة هى العقل . وهذا العقل هو الذى يدرك المبادىء الأصلية الأولية الفطرية ، لأن هذه المبادىء لا يمكن أن تستخلص من المحسوسات ، فلا بد من

وجود ملكة خاصة فى النفس ، بها تدرك هذه الأشياء : وطريقة الإدراك ناشئة فى الأصل عن أن العقل والمعقول شىء واحد ، أعنى أن إدراكى لشىء ما هو بعينه الشىء المدرك باعتباره صورة عقلية أو ذهنية . ففعل العقل وموضوع التعقل شىء واحد . إذن ينتقل استعداد العقل إلى حالة التحصيل ، أى ينتقل العلم بالقوة إلى حالة علم بالفعل ، بأن يتصل العقل بموضوع التعقل . فالحال هنا كالحال فى الإحساس تماماً ، لأن الإحساس ، فى رأى أرسطو ، ليس تقبُّلا صرفا ، أى أن النفس فى حالة الإدراك الحسى ليست فى حالة سلبية ، بل هى أيضا فى حالة إيجابية . بمعنى أن النفس فى الإدراك الحسى ، تقوم بفعل هو فعل الإدراك ، وهذا الفعل شىء زائد على انطباع صورة المحسوس فى النفس . فحينما يتصل الإحساس بموضوع الحس أو المحسوس ، ينتقل الإحساس من حالة القوة إلى حالة الفعل . وهنا أيضا يحدث أن ينتقل الإحساس إلى حالة المدرَك الحسى ، باعتبار أن الإحساس والمدرَك الحسى شىء واحد . أعنى أن إدراك الصوت ، والصوت باعتباره شيئاً مدركا ، شىء واحد . والخلاصة أن فعل الإحساس والمحسوس باعتباره موضوعا للاحساس ، شىء واحد .

كذلك الحال فيما يتعلق بالعقل والمعقولات ، فإن التعقل وموضوع التعقل شىء واحد . وعلى هذا ، فإن تحصيل المعقولات يأتى عن طريق اتصال العقل بموضوعات التعقل . وهكذا حل أرسطو مسألة وجود المعقولات فى الذهن .

ولكن حينما نتساءل متعمقين هذه الفكرة : فكرة الصلة بين العقل والمعقولات ، فنقول أولا : ما المقصود بهذه المعقولات ؟ هل المقصود بها ما يسمى مبادئ أو قوانين الفكر الضرورية — وهى قانون الذاتية ، وقانون التناقض ، وقانون الثالث المرفوع — ، أم المقصود بهذه المعقولات الجوهر والقوة والفعل . . . الخ ؟ إن هـذا ما لم يستطع أرسطو أن يوضحه ، لأنه قد ظل أفلاطونيا إلى حد كبير جدا جعله يضع لهذه المعقولات وجودا مفارقا أو شبه مفارق . فخلاصة ما يقوله أرسطو فى هذا إذن هو أن العلم بالمعقولات أو تكوين التصورات إنما يتم بمباشرة العقل لموضوعات التعقل ، وبهذا الطريق تتكون المعقولات .

لكن يلاحظ فيما يتصل بالصلة فى سلم التصاعد من حيث درجات المعرفة ، أن أرسطو يجعل المعرفة الأساسية هى المعرفة الحسية ، فما هو أول بالنسبة إلى الوجود الحقيقى ، هو أخير بالنسبة إلى طريقة إدراكنا له . وذلك لأن الإنسان يبدأ بالإدراك الحسى ، ثم يرتفع شيئا فشيئا من الإدراك الحسى إلى الإدراك المجرد ، إدراك الماهيات . ومع أن أرسطو لا يمكن أن يُعَد تجريبيا خالصا ، إلا أنه مع ذلك قد جعل الأولية — لا الأولوية — للحس . ومن أجل هـذا يقول إنه لا معرفة إلا إذا كان موضوع المعرفة صالحا لأن يكون موضوعا من موضوعات الإحساس . أى أنه إذا فقدت حاسة ، فقدت بالنسبة إلينا الأشياء التى هى موضوعات لهذه الحاسة . وفى الإحساس يدرك الإنسان ، لا الشىء بأكمله وباعتبار

هيئته وتركيبه فى الوجود الخارجى ، وإنما يدرك صفاته فحسب ، وهذه الصفات هى الماهيات . وعن طريق التذكر — أو التخيل — يجمع الإنسان بين الماهيات المختلفة المتصلة بشىء واحد ، ويضيفها إلى شىء واحد بالذات ، وبهذا تتكون المعرفة . ثم يرتفع الإنسان شيئا فشيئا بهذا التجريد من المحسوسات ، حتى يصل إلى أعلى درجات التجريد .

والفارق هنا بين أرسطو وأفلاطون فى هذه المسألة ، هو أن التجريد هو الأساس عند أفلاطون ، لأنه بدون هذا التجريد لا يتم الإدراك الحقيقى ، من حيث أن الإدراك الحقيقى هو إدراك الماهيات باعتبارها مفارقة ، وباعتبار أن الأشياء المحسوسة مشاركة لهذه الأشياء المفارِقة . بينما الأصل عند أرسطو هو إدراك الماهيات باعتبارها باطنة فى الأشياء ، ويلى ذلك — كخطوة تالية ليست هى الأصل — تجريد هذه الماهيات مما هى باطنة فيه من محسوسات ، وجعلها ماهيات مجرّدة . فالفارق إذن فارق فى الأولوية بالنسبة إلى التجريد ، فأفلاطون يرى الأولوية للمجرّد ، على حين يرى أرسطو أن الأولوية للمركب من المجرّد والمادة .

لهذا نجد أرسطو يُشيِد بالمعرفة الحسية ، بل ويقول إنها لا يمكن أن تكون خاطئة فى ذاتها ، لأنها تصور صرف ، والتصورات لا يحكم عليها بالصدق أو بالكذب ، وإنما الربط بينها هو الذى يجعلها قابلة لأن يحكم عليها بالصدق أو بالكذب . والربط بينها يتم عن طريق الخيال أو عن طريق الحكم ، ومن هنا ينشأ

خطأ الحواس بأن يربط بين مدلولات حسية مختلفة ، ليس بينها ارتباط فى الواقع . وهكذا نرى أرسطو يغفل كل هذه الاعتراضات القوية التى وجهت قبله (وبعده أيضا) إلى الإدراك الحسى . فكأن أرسطو بهذا ينظر إلى الإحساس نظرة ساذجة لا تتجاوز نظرة الرجل العادى ، بينما كان مذهبه العقلى الآخر يفرض عليه القول بأن الحس قد يخطىء فى موضوعه الخاص به ، فيخطىء البصر مثلا فى إدراك الأضواء والألوان ، ويخطىء السمع فى إدراك الأصوات ... الخ . ولكنه اقتصر على القول بأن مرجع الخطأ فى الحواس أولا وأخيراً ، هو إلى الربط بين مدلولات حسية مختلفة ربطا غير صحيح فى واقع الوجود .

تلك خلاصة نظرية أرسطو فى المعرفة . وعلى أساسها قامت نظريته فى المنطق : فهو يقول إن المعرفة يجب أن تستمد أولا من المبادئ العامة ، أى أن تستخلص الجزئيات من الكليات ، وهذا يتم عن طريق الاستدلال . أما معرفة المبادئ الضرورية فقد جعل لها أرسطو طريقاً آخر — كما سبق لنا القول — هو استخلاص القوانين العامة من الجزئيات . أى أن ذلك يتم عن طريق عملية أخرى تسمى عملية الاستقراء ؛ ولو أن الاستقراء يجب أن يفهَم هنا بمعنى مختلف بعض الاختلاف عن المعنى الذى نفهمه من هذا اللفظ إذا استعمِل فى المنطق الحديث .

طريق اكتساب العلم إذن هو البرهان بنوعيه : الاستدلالى ، والاستقرائى . ولكن البرهان يستلزم — بدوره — ما يتركب

منه البرهان وهو القضايا . والقضايا تستلزم — بدورها — ما تتركب منه القضايا وهو الألفاظ أو التصورات . وعلى الرغم من أن أرسطو قد اتبع طريقة عرض المنطق مبتدئا بالبرهان أو الأنالوطيقا ، إلا أننا نستطيع أن ننتهج الطريق الآخر — نظراً لأنه أبين وأوضح — مع اعترافنا ، من ناحية أخرى ، بأن المنهج الأرستطالى فى هذه الناحية أقوم المناهج ، كما عاد فاعترف بذلك المنطق الحديث ، من حيث أنه لا وجود فى الواقع للتصورات باعتبارها أشياء مستقلة ، وإنما توجد دائما فى سياق ، سواء أكان هذا السياق عقليا ، أو خارجيا لفظيا . هذا إلى أن القضايا توجد دائما مرتبطة بأشياء أخرى حتى يتم العلم ، فالأصل إذن هو البرهان المكوّن من قضايا . فنظرة أرسطو إذن صحيحة من هذه الناحية ، وهى أسلم من النظرة الأخرى ، إلا أن سهولة العرض هنا تدفعنا إلى اتباع الطريقة الأخرى التى تبد بالتصورات .

قلنا عن سقراط إنه بحث كثيراً فى تكوين التصورات . ثم جاء أفلاطون فتوسع فى هذا البحث كذلك ، فمن المفترض إذن بالنسبة إلى أرسطو افتراضا سابقا ، أن توجد لديه هذه الأبحاث السقراطية والأفلاطونية ، ولكن نظراً إلى النقد العنيف الذى يوجهه أرسطو فى كتاب « ما بعد الطبيعة » إلى نظرية الجوهر ، — باعتبار أن أفلاطون يجعل الجوهر مفارقا على حين يجعله أرسطو ما هو مركب من الاثنين — فإن علينا إذن أن نعدل قليلا فى نظرة أرسطو إلى التصورات . فنقول إن الجوهر عند أرسطو هو

مالا يحل فى موضوع ، أى الذى يوجد فيه غيره ، ولا يوجد هو فى غيره . وأرسطو يستعمل الجوهر بمعانىَ ثلاثة : الأول باعتبار أنه الصورة ، والثانى باعتبار أنه الهيولى ، والثالث باعتبار أنه المركب من الاثنين . وظاهر أن فى تحديد الجوهر على هذا النحو كثيرا من الصعوبات : إذ يلاحظ أولا أن تعريف الجوهر بأنه صورة ، يتفق مع فلسفة سقراط وأفلاطون التصوّرية ، التى سلم بصحتها أرسطو ؛ فإن الموجود الحقيقى فى الواقع هو ماهية الشىء ، والعلم لا يتعلق إلا بالكليات ، والماهيات هى وحدها الكليات ، فإننا فى العلم لا ندرك غير الصفات ، فلا ندرك المركب من الاثنين كما هو (باعتباره مركبا من الاثنين) ، وإنما ندرك جملة صفات كلية يمكن أن تنطبق على عدة أشياء ، أى أنها صفات كلية عامة . فعلى هذا يجب أن يكون الجوهر الأول أو الجوهر الحقيقى هو الصورة ، لا المركب من الصورة والهيولى .

ويلاحظ ثانيا أن تعريف الجوهر بأنه الهيولى ، مصدره أن أرسطو عرّف الجوهر بأنه ما لا يحلّ فى موضوع ، أى ما يكون موضوعا للأعراض أو للأشياء الأخرى بوجه عام . وهذا التعريف — فى الواقع — يضطره اضطراراً إلى القول بأن الهيولى هى أيضا جوهر ، لأن الهيولى تتعاقب عليها الصور ، ولا توجد فى موضوع ، أى أنها مما ينطبق عليه أنه « مالا يحل فى موضوع » ، وهذا هو تعريف الجوهر . ولكن الجوهر من ناحية أخرى هو الموجود ، والموجود بالأوّلية والأولوية . وأرسطو يقول من ناحية

أخرى أن الهيولى لا وجودٌ ، فكيف يتأتى إذن أن يكون الموجود ، الذى هو الموجود بمعنى الكلمة ، ولأعلى درجة ، وفى قمة الأشياء الوجودية أو الإيجابية — على حد تعبير أرسطو نفسه — ، كيف يتأتى إذن أن يكون هو أيضا « لا وجوداً » ؟ إنَّ هذه مشكلةٌ اعترضت طريقَ أرسطو ، ولم يستطع هو أن يتخطاها أو يظفر بحلٍّ لها .

ويلاحظ ثالثا أن الجوهر إذا كان مركبا من الاثنين — أى إذا كان هيولى وصورة معا — فإن قيمة الهيولى ، فى إضافتها للصورة ، هى فى إعطائه صفة التفرد فحسب . لأن الصورة — من حيث هى صورة — واحدة ، وما يميِّز بين الصور بعضها وبعض ، هو دخول الهيولى عليها . ولكن العلم هو العلم بالضرورى والكلى فحسب ، ولا علم بالجزئى من حيث هو جزئى ، فموضوع العلم الحقيقى إذن هو الكلى . فإذا كان الجوهر هو الموضوع الحقيقى ، فيجب أن يكون كليا لكى يكون موضوعا للعلم . فإذا كان العلم عند المثاليين — وأرسطو على رأسهم — هو الذى يدل على الموجود ، وكان العلم — كما قلنا — علما بالكلى ، فالموجود الحقيقى إذن هو الجوهر باعتباره كليا . فيجب تعديل هذه الناحية إذن ، واعتبار الجوهر هو الصورة ، لأن الصورة هى وحدها الكلى . وعلى هذا ، فإننا إذا فرقنا بين الجواهر ، فيجب أن نجعل الجوهر الأول أو الجوهر الحقيقى ، الماهيةَ باعتبارها صورة ، لا الجوهر باعتباره مركبا من الاثنين .

ومما تقدم يظهر أن الجوهر إذا تصوره العلم ، فإنما يتصوره كليا ، فالأصل إذن هو الكلى ، والكلى إذا نُظِرَ إليه باعتبار كليته ، سمى كليا فقط . وإذا أضيف إلى هذه الكلية صفة ، وكانت الصفة عامة شاملة لصفات داخلة تحتها ، انقسم الكلى إلى كلى مطلق وإلى جنس . والكلى المطلق فى هذه الحالة هو الموجود "τὸ ὄν" ، فإذا أضفنا إليه صفة عامة أو كلية قلنا إن الكلى هو الجنس ، ثم إذا أضفنا صفة أكثر تخصيصا للجنس قلنا إنه نوع ، وهذا بدوره إذا أضيف إليه تخصيص ثالث وأخير ، أصبح الفرد ، وخرج عن الكلى ، فالكلى إذن إما أن يكونَ الكلى المطلق ، وإما أن يكون الجنس ، وإما أن يكون النوع ، والمركب من الاثنين هو اجتماع الأجناس والأنواع ، والفصل الخاص هو المميز فى داخل النوع ، بينَ ما يدخل تحت هذا النوع من أشياء ، ولكن هذا الأخير ليس موضوع العلم ، فلذلك يخرج من بحث المنطق .

والتصوّرات — أو الكليات — تتقابل فيما بين بعضها وبعض ، فإن منع التقابل من الجمع بين الاثنين فى الوجود ، سمّى تقابلا بالسلب والإيجاب أو تناقضا . وإذا كان التقابل تقابلا بين وجوديين بينهما غاية الخلاف ، مع إمكان أن يرتفعا معاً ، سمّى التقابل فى هذه الحالة تضاداً . وإذا كان تقابلا فى عدم إحراز صفة بالنسبة إلى شىء ، فى الوقت الذى يجب أن تكون له فيه هذه الصفة ، سمّى تقابلا بالعدم والملكة ، أى انعدام ملكة فى الوقت الذى

يجب أن توجد فيه . وأخيراً إذا كان التقابل تقابلا بين شيئين ، لا يوجد الواحد منهما إلا بوجود الآخر ، سمّى تقابلا بالتضايف ، فالمتضايفان هما اللّذان لا يوجد أحدهما ، أو لا يتصور ، بدون الآخر. ولم يتوسّع أرسطو فى بحث تقابل العدم والملكة ، وإنما أشار إلى ذلك إشارات عابرة بسيطة .

وهذا التقابل إذا انتقل إلى الأحكام ، أى إلى صلة تصوّرين بعضهما ببعض ، سمّى سلباً وإيجابا ، فالسلب والإيجاب فى هذه الحالة هو إثبات صفة لشىء ، أو رفعها عنه ، فلا بد حينئذ من أن يوجد أو يتكوّن شيئان : أحدهما يُحْمَل عليه الآخر ، فيكون الأول موضوعاً ، والآخر محمولا . وحينئذ نستطيع أن نتحدث عن الصدق أو الكذب ، فالصدق هو صحة الرابطة التى بين الموضوع والمحمول ، من حيث مطابقة هذه الرابطة للواقع مطابقة صحيحة ، سواء أكانت الرابطة رابطةَ سلب أو رابطة إيجاب .

ولا يعنى أرسطو إلا بالقضايا الحملية . أما القضايا الشرطية والقضايا الانفصالية ، فلا يكاد يذكر عنهما شيئاً ، لأنّ ما قاله إشارة إلى ذلك ، إنما ورد على صورة إشارات بعيدة غامضة ، فالموضوع الأصلى إذن فى بحثه هو القضايا الحملية ، وهو يبحث فيها من حيث السلب والإيجاب ، أى من حيث الكيف ، فيقسمها حينئذ إلى قضايا سالبة وأخرى موجبة . كما أنه ينظر من ناحية أخرى إلى القضية من حيث عدد الأفراد الذين تنطبق عليهم ، فيقسم القضايا إلى ثلاث : قضايا شخصية وهى المتعلقة بفرد واحد ، وقضايا جزئية

وهى المتعلِّقة ببضعة أفراد ، وقضايا كلية وهى المتعلقة بكل الأفراد . ثم يبحث من ناحية أخرى فى القضية من حيث الجهة ، أى من حيث الواقعية فى الوجود أو الإمكانية أو الضرورة ؛ فيقسم القضايا إلى مطلقة وهى الخالية من الجهة ، وإلى ممكنة وهى التى تكون الجهةُ فيها الإمكان ، وإلى ضرورية وهى التى تكون الجهة فيها الضرورة . ويلاحظ على هذا التقسيم من حيث الجهة أنه لا يتفق تماماً مع التقسيم الحديث للموجِّهات عند كَنْت ، فإن كَنْت يقسم الأحكام إلى واقعية ، واحتمالية ، وضرورية . وذلك لأن التقسيم فى الموجهات عند كَنت من حيث الشخص ، أى أنه تقسيم ذاتى باعتبار أن الجهة صادرة عن الشخص الذى يحكم . أما فى حالة أرسطو ، فإنه قد نظر إلى الجهات باعتبارها تعبّر عن أحوال موجودة فى الواقع فى الذهن أو عند الذات ، ومن هنا كان تقسيمه تقسيما موضوعياً . هذا إلى أن أرسطو نظر إلى الممكن نظرة مخالفة لما نظر به كَنْت إلى الاحتمال . لأن المحتمل عند كَنْت هو ما يمكن أن يكون ، أما عند أرسطو فهو ما يمكن أن يكون وما لا يمكن أن يكون ، أى أن اللاوجود أيضاً محتمل أو ممكن عند أرسطو ، أما عند كنت فلا .

وعلى الرغم من الأبحاث الدقيقة المفصلة التى قام بها أرسطو فى صدد القضايا الحملية وفى الموجهات ، يلاحظ أولا أنه قد قصَر بحثه على القضايا الحملية وحدها ، دون الشرطية والانفصالية . ويلاحظ ثانياً — فيما يتصل بمسألة الرابطة — وهى مسألة أثير حولها كثيرٌ جداً من

البحث المنطقى فى العصر الحديث — أنَّ أرسطو قد جعل الرابطة والمحمول شيئاً واحداً تقريباً ، ومن هنا لم يجعل من الرابطة مشكلة ، مع أنَّ مشكلة الربط من أدق المشاكل المنطقية : فهل الربط يدل على التضمّن ، كما يزعم أرسطو والمنطق القديم ؟ أم أن للربط معانىَ أخرى غير ذلك ، معانى يلخصها لاشلييه فى قوله إنها أحكام الإضافة ، إذ لا يمكن أن يقال مثلا عن المساواة أو أكبر أو أصغر وكل النِسَب الرياضية إنها نِسَب تضمن ، وإنما هى نسب إضافة . ولكن أرسطو لم يفهم من الرابطة إلا أنها رابطة تضمن .

أما البحث الحقيقى والأصلى فى المنطق عند أرسطو ، فهو البحث فى البرهان ، وقد قلنا إنّ أول نوعى البرهان هو الاستدلال أو البرهان القياسى . وأرسطو هو الذى استعمل لأول مرة كلمة قياس ، وباليونانية συλλογισμός ، وهى كلمة استعارها من لغة الرياضيات ، ومعناها الجمع . ويعتبر أرسطو الواضع الحقيقى والباحث الأصلىّ فى القياس ، وعنده تقوم فكرة القياس فى الأصل على أنه إذا ارتبط شيئان بثالث ، أمكن أن يرتبطا فيما بينهما . فهذا الشيء الثالث يسمّى الحد الأوسط باعتباره الوسيط بين الحدّين الآخرين . ولكى يمكن البرهنة على قضية ، لا نحتاج إلى أكثر من ثلاثة حدود : أولا الحدّان الموجودان فى القضية ، ثم الحد الأوسط الذى سيربط بين الاثنين ، فالحدود ثلاثة . ولمّا كانت الأهمية الكبرى هنا للحدّ الأوسط باعتبار أنه واسطة الربط ، فإن الأوضاع التى

ستتخذها البرهنة ، ستكون حسب وضع الحدّ الأوسط بالنسبة إلى الحدّين الآخرين فى المقدمتين . فتارة يكون الحدّ الأوسط موضوعاً فى الكبرى محمولا فى الصغرى ، وتارة يكون محمولا فى الاثنين ، وثالثاً يكون موضوعا فى الاثنين . ولا يعترف أرسطو بالوضع الآخر ، وهو أن يكون الأوسط موضوعاً فى الصغرى ، محمولا فى الكبرى . ولذا يقول إن أشكال القياس ثلاثة : الشكل الأول وهو الذى يكون فيه الأوسط موضوعا فى الكبرى محمولا فى الصغرى ، والثانى أن يكون الحد الأوسط محمولا فى الاثنين ، والثالث أن يكون موضوعا فى الاثنين . ولأرسطو الحق كل الحق فى أن لا يعترف بهذا الشكل الرابع . وقد تابعه فى ذلك المناطقة المحدثون ، وعلى رأسهم لاشلييه ، وذلك لأن هذا الشكل الرابع الذى وضعه جالينوس ، منافٍ للطبع ، ولا وجود له فى البرهنة إطلاقا ، وإنما هو صادر عن نظرة آلية صرفة ، إلى ترتيب الأوسط بالنسبة إلى الحدَّين ، الأصغر والأكبر ، فى المقدمتين .

ويبحث أرسطو إلى جانب هذا فى مقدمات القياس من حيث الجهة ، فيبيّن أثر الجهة فى النتائج ، ويفصل القول فى هذا طويلا فى الباب الذى يسميه المناطقة العرب باسم باب المختلطات ، أى باب البحث فى القياس من حيث أن مقدماته موجَّهة . وبعد أن يبحث أرسطو فى هذا ، يبحث فى العيوب التى تلحق القياس ، وأنواع هذه العيوب . فيبحث فى قياس الخلف وقياس الدور ، ويبيّن قيمة هذه الأقيسة بالنسبة إلى القياس الذى من نوع الشكل الأول

بوجه خاص ، فإنه يعتبر أن هذا النوع من القياس أكمل أنواع الأقيسة ، لأن اليقين يظهر فيه بالضرورة من المقدمات إلى النتائج ، لأنه ينتج كلّ أنواع القضايا ، ولأنه أقرب إلى الطبع .

وبعد أن يتم لأرسطو البحثُ فى القياس ، يفرّق بعدئذ بين نوعين منه : القياس البرهانى ، والقياس غير البرهانى . فكل برهان أو قياس ، برهانى ، وليس كل قياس ، قياساً برهانيا . والقياس البرهانى هو القياس العلمى ، لأن العلم هو البحث فى الأشياء من حيث عللها ، وعلة الشىء هى ما هو به بالضرورة . إذن العلم يتجه إلى اكتشاف العلل الضرورية ، والعلل الضرورية هى التى تنتسب إلى جوهر الشىء وماهيته . فكأن البحث للوصول إلى العلل الضرورية هو البحث فى الماهية . ولذا كان القياس البرهانى هو البحث فى الأشياء من أجل الوصول إلى بيان ماهيتها . وعلى هذا فلا بد للانسان ، وهو يبحث فى الأشياء ، أن يستعين بوسائط لكى يصل إلى الماهية . إلا أن هذه الوسائط لا تستمر إلى غير نهاية ، فمهما نظرنا إليها من نواحيها الثلاث ، لا بد أن تتناهى : لأننا إذا نظرنا من ناحية الموضوع الذى لا يُحمل على شىء ، وتُحمل عليه الأشياء ، وارتفعنا منه إلى المحمول على كل شىء ، غير الموضوع لشىء ، أو بالعكس : إذا بدأنا بالمحمول على كل شىء غير الموضوع لشىء ، وهبطنا إلى الموضوع الذى لا يكون محمولا لشىء ، فإننا لا بدّ فى هاتين الحالتين أن نقف عند نقطة . وفى الحالة الثالثة — أى إذا نظرنا إلى هذه الوسائط الموجودة

بين المحمول الأعلى ، إن صح هذا التعبير ، وبين الموضوع السافل — فإن هذه الوسائط لا بدّ هى الأخرى أن تتناهى ، وإذا لم يتم التناهى ، لم يتم العلم ، نظراً إلى أن عدم التناهى يقتضى الدور أو التسلسل ، وكلاهما يمنع من العلم . فهو يقتضى التسلسل لأننا لن ننتهى إلى شىء ثمَّ ئتئذ ، وسيبقى العلم قاصراً باستمرار ، ما دامت الوسائط لا تتناهى . وهو يقتضى الدور ، والدور لا يؤدّى إلى العلم ، لأننا نعود على الشىء نفسه ، ولهذا لا بدَّ من الوقوف عند حد ، وهذا الحد هو الأوليات أو المصادرات .

فالأوليات هى الأشياء العامة بين عدة علوم ، والتى لا تقبل البرهنة ، بل هى فى غير حاجة إلى أن يبرهن عليها . أما المصادرات فهى المبادئ العامة التى يسلم بها فى علم من العلوم الخاصة ، وإن بُرهن عليها فى علم آخر . ولكن البرهنة الصحيحة اليقينية هى التى تأتى دائماً من ذات الشىء ، ولذا يقول أرسطو إن مبادئ أو مصادرات العلوم يجب أن يبرهَن عليها فى هذه العلوم نفسها لكى تكون يقينية ، أو يجب على الأقل أن تستنتج من هذه العلوم الخاصة بها . وإذا كانت هذه المبادئ لا يبرهن عليها ، فذلك لأن معنى البرهنة هو إرجاع الشىء إلى شىء آخر يتوقف عليه . وهذه الأشياء لا تتوقف على أشياء أخرى ، فتمتنع البرهنة إذن بالنسبة إليها .

ومصدر هذه المبادئ أو الأوليات العقل ؛ وهى دائماً صادقة ، أى لا يمكن أن يقال عنها إنها كاذبة ، وإنما الذى يقال فقط إنها

مُحصّلة فى العقل أو غير محصلة . ومع ذلك يقول أرسطو إنه وإن لم يمكن البرهنة على هـذه المبادئ ، إلا أن اكتشافها يأتى عن طريق ممارستها فى التجربة ، أى أن إدراك هـذه الأوليات يأتى عن طريق الاستقراء . وقبل البحث فى الاستقراء نقول إن هذه المبادئ تنقسم — كما رأينـا — إلى أوليات ومصادرات ؛ والمصادرات عديدة غير متناهية لأنهـا موجودة فى العلوم ولـكل علم مصادراته ، وكذلك المبادئ لا يمكن أن يعطى لها ثبَت شامل ، ولهذا لا يعنى أرسطو فى بحثه فى هذه المبادئ إلا بالبحث فى المبدأ الرئيسى الذى تقوم عليه كل المبادئ ، ويقوم عليه الفكر كله ، ونعنى به مبدأ عدم التناقض . وأرسطو يقول عن هـذا المبدأ إنه مبدأ لا يمكن لأى عاقل أن يشك فيه بِجِدٍّ ، كما أنه لا يمكن مطلقا البرهنة عليه ، لأنه أوَّلى ؛ وإنما البحث فيه يتجه إلى نقض كل الشكوك التى تثار ضده . ويحذر أرسطو من استخدام هذا المبدأ استخداما سوفسطائيا ، حينما يقال إن من شأن هذا المبدأ إنكار التغير ، وإنكار الحمل ، لأن التغير معناه أن يحوى الشىء ضـده ، والحمل معناه دخول صفات مضادة على شىء واحـد . ولذا يقول إن الأضداد قد توجد فى الشىء الواحد ، ولـكن لا من جهة واحدة ، أى أن مبدأ التناقض مبدأ صحيح ، إذا ما نظر إليه نظرة صحيحة ، أى من حيث إطلاقه على جهة واحدة ، بالشروط المعروفة فى المنطق فى باب التقابل .

قلنا إن هذه المبادئ يمكن مع ذلك أن تكتشف فى التجربة ،

وذلك عن طريق الاستقراء ، فإن أى علم مهما كان لا بد أن يتمّ بإحدى هذه الطرق الثلاث : القياس البرهانى ، أو القياس ، أو الاستقراء . والاستقراء هو انتقال الذهن من الجزئيات إلى الكلى الذى يشملها . أما الطريق العادى فهو الذى ينتقل فيه الإنسان من الأشياء المعلومة المسلم بصحتها إلى أشياء أخرى داخلة تحت هذه الأشياء المعلومة ، وهذا هو القياس أو الاستدلال على وجه العموم . ولا يبين لنا أرسطو كيف يمكن فى التجربة استخراج المبادئ من الجزئيات ، وإنما هو يعتمد على الحس مباشرة ، ولا يحاول أن يبحث فى كل ما يقتضيه الحس من تحفظات وشروط ، حتى يمكن أن يكون مصدراً من مصادر المعرفة الصحيحة . إلا أنه يقول إن الاستقراء الصحيح هو استقراء جميع الجزئيات للتأدى بها إلى القانون العام أو المبدأ العام الذى يشملها . وإلا فلن يكون الاستقراء يقينيًّا ، وهو بالضرورة غير يقينى ، لأننا فى الاستقراء لا نستقرئ كل الجزئيات ، وإنما أقصى ما نفعله هو أن نستقرئ كل الجزئيات المعروفة لدينا ، ثم نجعل القانون السائد فى هذه الجزئيات المعروفة لدينا شاملا لجميع الجزئيات التى من نوع هذه الجزئيات المعروفة . فهذا التعميم ليس له مبرر من الناحية المنطقية ، وإنما الواقع فقط هو الذى يجعلنا نعمِّم هذا التعميم . بينما الواجب ، — ولكى يكون الاستقراء يقينياً — أن تكون الجزئيات كلها حاضرة لدينا ، ونستخرج حينئذ القانون الذى يسودها جميعاً .

ولما كان هـذا غير متيـسّر ، فإن الاستقراء بالضرورة ناقص . وإذا كان ناقصاً ، فهو غير يقينى .

من أجل هذا يحاول أرسطو أن يبحث عن وسيلة يعوّض بها هذا النقص الموجود فى الاستقراء ، حتى يمكن أن يكون يقينيًّا ، أو أقرب إلى اليقين ، فيستخدم المنهج الجدلى (أو الديالـكتيكى) ، ويقول إن البرهان الجدلى — وهو الذى يقوم على المُسلَّمات والمشهورات — هو الذى يستطيع أن يكمل النقص الموجود فى الاستقراء . وأرسطو يستعين فى هذا كثيراً بمنهج أفلاطون فى الجدل ، وبطريقة سقراط فى تقاطع الماهيات بعضها مع بعض ، وينتهى إلى المنهج الذى يمكن أن يسمّى باسم منهج الشكوك (أپوريا ἀπορια) ، ويقوم على أساس استقراء جميع الآراء التى قيلت حول المسألة التى هى موضوع البحث ، ثم استنتاج كل النتائج التى يؤدى إليها كل رأى من هذه الآراء ، ثم مقارنة هذه النتائج بعضها ببعض ، أو مقارنة هذه النتائج بحقائق يقينيّـة مسـلّم بها ، ثم نشأة الصعوبات أو الشكوك بعد ذلك ، وأخيراً محاولة حل هذه الشكوك . فعن طريق هذا البحث فى الآراء المتعارضة واستخدام ما هو مُسَلَّم لدى الناس جميعاً ، وما هو مشهور بينهم ، من أجل تحديد ماهيات الأشياء ، يستطيع الانسان أن يكمل النقص الذى وجده من قبل فى الاستقراء .

ومع هذا ، فإنّ من الملاحظ أن أرسطو ، على الرغم من عنايته الشديدة بهذه الناحية الجدلية ، لم يستطع أن يتبيَّن لنفسه كل

الصعوبات التى تقوم حائلا دون الاستقراء التام ؛ هذه الصعوبات التى ظلّت كما هى ولم تكتشف إلا حين جاء استيورَتْ مِلْ ؛ بل إن مِلْ نفسه فى محاولته حلّها ، قد وقع فى كثير من الاضطراب والتناقض . ولكنْ مهما كان الأمر ، فإن أرسطو له أكبر الفضل فى هذا كله ، لأنه كان أول من بحث فى الاستقراء . على أنه من الملاحظ من ناحية أخرى ، أنّ ما يقتضيه منهج العلم فى العصر الحديث ، لم يكن من المتيسّر لأرسطو أن يقف عليه . ففيما يتصل خصوصاً بالمنهج التجريبى ، أى شروط الملاحظة والتجربة كما نفهمهما فى العلم الحديث ، لم يكن من المتيّسر لأرسطو مطلقاً أن يلاحظها ، لأن هذه الشروط إنما تيسَّرت معرفتها وملاحظتها عن طريق اكتشاف الآلات التى تُعين على المشاهدة والتجربة . ويتضح الفارق بين أرسطو وبين عالِم محدث فى هذا الصدد ، حينما نرى أن أرسطو كان يشتغل فى حساب الزمان دون ترمومتر ، ويبحث فى الأرصاد الجوية دون بارومتر ، فكان من الطبيعى إذن أن يغفل عن كثير من الشروط التى يستلزمها المنهج التجريبى .

هذا إلى أن فكرة الاحتمالية التى تلعب أخطر دور اليوم فى مناهج العلوم ، لم يشأ أرسطو أن يستخدمها ، ولذا وضع الاستقراء التام باعتباره مثلاً أعلى تجب محاولة الوصول إليه لكى تكون المعرفة يقينيَّة . ولعلّ من شأن الأبحاث التى قام بها الفلاسفة والعلماء فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وخصوصاً بوترو وپوانكاريه ، أن تقرّبنا من وجهة

نظر أرسطو، فنطامن من شدة لومنا إياه على الطريقة التى استخدمها فى منهجه الاستقرائى .

وبعد الاستقراء يبحث أرسطو فى الحدّ ، لأنّ الحدّ هو أيضاً طريقة يُتَوَصَّل بها إلى العلم ، فهو يشترك مع القياس والاستقراء فى أنها جميعاً توصّل إلى بيان ماهية الأشياء . إلا أنّ الحدّ يختلف عن القياس بأنواعه ، فى أن الحدّ يشمل أيضاً الأشياء التى لا يمكن البرهنة عليها مثل المبادئ التى أشرنا إليها من قبل ، كما أنه من ناحية أخرى إيجابى دائماً ، ويبحث غالباً فى الصفات الدالة على الماهية لا فى الصفات أيًّا كانت . أما الحدّ فيتمّ دائماً عن طريق البدء بالأشياء المعروفة والمسلّم بها من السامعين ، ثم تخصيصها شيئاً فشيئاً ، حتى نصل إلى حدّ مانع من أن يشترك شىء آخر فيه غيرُ الشىء المحدود . كما أنه يجب من ناحية أخرى أن نشير إلى كل الصفات التى تدخل ضمن الشىء المحدود ، أى يجب أن يكون الحدّ شاملا . وهذا كله لا يتمّ إلا عن طريق التقسيم أو القسمة التى قال بها أفلاطون من قبل . فكأن أرسطو الذى أنحى باللائمة كثيراً على منهج القسمة عند أفلاطون قد اضطرّ فى النهاية إلى العود إلى هذا المنهج من أجل اكتشاف التصوّرات التى تطلق فى حد شىء ما . ويجب أن تبدأ القسمة بما هو أوّلى فى التصوّر ، أى يجب ، تبعاً لهذا ، تقسيم التصوّرات بعضها بالنسبة لبعض من حيث الأوّلية فى التصوّر ، وهذا يؤدّى أيضاً إلى البحث فى ترتيب التصوّرات بعضها بالنسبة لبعض .

إلاّ أن هذه التصوّرات أو المعانى الكلية لا يمكن فى نظر أرسطو أن تُرَدَّ إلى معنى كلىّ عام يشملها جميعاً ، كما هى الحال عند أفلاطون . وإنما المعانى الكلية عند أرسطو ، مهما كان من عمومها ، فلابد أن تختلف فيما بين بعضها وبعض تبعاً لاختلاف موضوع العلم . والبحث فيها يخرج فى الواقع عن نطاق المنطق ، أو هو — على الأقل — انتقال من المنطق إلى ما بعد الطبيعة ، لأن البحث هنا فى المعانى الكلية باعتبارها أعلى المعانى كليَّةً ، أى أنها ستكون علل الأشياء ومبادئها ؛ وما بعد الطبيعة هو بحث فى علل الوجود ومبادئه . ولكنْ نظراً إلى أنّ هذه العلل والمبادئ ليست عامّة تمام العموم وليست من ناحية أخرى وجوديّة لدرجة كافية ، فإن من الممكن أن تضاف إلى المنطق ؛ ولهذا نعتقد أنّ هَمْلاَن كان مغالياً كثيراً حين رفض رفضاً باتًّا أن يدخل المقولات فى هذه الدرجة الوسطى بين ما بعد الطبيعة وبين المنطق ، أو أن يضيفها إلى ما بعد الطبيعة . ونظن أن تسلّر ، الذى حكم عليه هَمْلان فى هذا بقسوة ، كان أقرب إلى الصواب ، خصوصاً وأنه تحفّظ فقال إن المقولات حَلْقة اتصال بين المنطق وبين ما بعد الطبيعة . ولذا سنبحث فى المقولات باعتبارها حلقة اتصال بين ما بعد الطبيعة ، وبين المنطق ، وإن كنا أقرب إلى جعلها جزءاً مما بعد الطبيعة .

المقولات : الكلمة اليونانية المقابلة لكلمة مقولات هى كلمة « قاطيغورياس » Κατηγοριας ، وهى مأخوذة من الفعل :

« Κατηγειν » ومعناها الحَمْل أو الإضافة . ويميّز أرسطو أول ما يميّز فى كتاب المقولات بين الألفاظ المترادفة والألفاظ المشتركة. وأهميَّة هذه التفرقة بالنسبة إلى المقولات هى فى أنَّ المقولات ليست ألفاظاً ، وإنما هى معانٍ ، فمثلا كلمة إنسان تقال على سبيل الاشتراك على الإنسان الحى الكائن ، وعلى صورة الإنسان ، ولكنَّ الإنسان كمقولة لا تقال إلاّ على الأوَّل .

قلنا إن المعنى الأصلىّ لكلمة مقولة هو المحمول . لكن تقوم هنا عدة اعتراضات بعضها سهل الحلّ والآخر شاق . فأوّل هذه الاعتراضات أنّ المقولات أشياء بنفسها ، مستقلة بذاتها ، بينما المحمول لا وجود له إلا باعتبار وظيفته فى قضية ، أى أنه ليس للمقولات وجود مستقل . ويُرَدّ على هذا الاعتراض — كما فعل هاملان — بأن يقال إنّ المقولات ليست محمولات باعتبار أنها فى وظيفة الحمل فى قضايا ، وإنما هى محمولات بمعنى أنها يمكن أن تُحْمَل على موضوعات . لكن يأتى بعد ذلك اعتراض أكبر أثراً من هذا ، وهو أنّ الجوهر هو الموضوع ولا يمكن مطلقاً أن يكون محمولا ، بمقتضى تعريفه . ومن حيث أن الجوهر أوّل المقولات ، وبقية المقولات تستمدّ حقيقتها باعتبارها مقولات من الجوهر ، فكيف يمكن إذن أن يُقال عن المقولات إنها محمولات أو قابلة لأن تكون محمولات ؟ يُرَدّ على هذا بجملة ردود : الردّ الأول جدلى لا تكاد تكون له أدنى قيمة ، وهو أن يقال إننا نستطيع أيضاً أن نجعل الجوهر محمولا ، فنقول مثلا إن هذا الشىء الأبيض هو

سقراط . كما أنه يلاحظ من ناحية أخرى أن الجواهر الثانية — بالمعنى الشائع ، أى باعتبار أنها الأجناس والأنواع — تُحْمَل على الجواهر الأولى . فمن هـذه الناحية ، يمكن إذن للجواهر باعتبارها جواهر ثانية أن تحمل على الأشياء . بيد أنه يلاحظ أن هذا الردّ ، فضلاً عن أنه رد جَدَلىٌّ خالص ، لا يبيّن الأصل الحقيقى لماهية المقولات ، وعلى الأخص مقولة الجوهر .

ولذا يحاول هَمْلاَن (١٧) أن يرد على الاعتراض المتقدم بطريقة أخرى فيقول : إن الجوهر هو وحده ، من بين المقولات ، الذى لا يمكن أن يكون محمولا . أما بقية المقولات فكلها قابلة لأن تكون محمولات . فمن باب التعميم قيل عن الجوهر أيضاً إنه محمول ، وذلك لكى يوجد تعريف عام للمقولات بأجمعها . فكان لا بد إذن من إدخال الصفة العامة لأغلب المقولات فى هذا التعريف . ونظنّ من الواضح أن رد هاملان هذا غير مقنع ، لأنه إذا كان الجوهر — كما يقول أرسطو صراحةً فى عدة مواضع — أوّل المقولات ، فستكون حقيقته أو صفته — بالتالى — أولى الصفات . وعلى هذا فإن تعريف المقولات يجب بالأحرى أن يكون شاملا لتعريف الجوهر ، وهو أنه لا يمكن أن يكون محمولا . هذا إلى أن هَمْلان فى قوله إن المقولات معناها المحمولات ، إنما يرجع إلى الاشتقاق الأصلى ، فكيف يمكن لأرسطو — وقد بدأ بأن جعل الجوهر فى قمة المقولات — أن يسمِّى الجوهر مقولةً ، بمعنى أنه شىء محمول ؟

لهذا نظن أن تسلر (١٨) هو وحده الذى استطاع أن يُدْلى

برأى مقنع فى هذا الموضوع ، فهو يردّ على كل هذه المحاولات التى حاول بها المؤرخون السابقون والمعاصرون لتسلّر أن يفسّروا بها طبيعة المقولات الأرسطية ، فيردّ أولا على ترِنْدِلِنْبورْج : الذى يقول إنّ أرسطو لم يدخل الحركة ضمن المقولات ، لأنّ الحركة ليست صفة ، أو لا يمكن أن تكون محمولا . كما يرد أيضاً على بونِتْس الذى يقول إن المقولات هى تحديدات للوجود من حيث مضمونه ، ولذا فإن المعانى التى تدل على تفسير الوجود لا تدخل ضمن المقولات . فيرد عليه تسلّر قائلا إن الجوهر — كالقوة والفعل والهيولى والصورة سواء بسواء — يستخدم من أجل تفسير الوجود ، فلا يمكن إذن أن يكون معنى المقولات ما قصد اليه بونتس . وإنما معنى المقولات الحقيقى هو أنها جهاز تدخل فيه وجهات النظر التى يُنْظَر من نواحيها المختلفة إلى الوجود . ومعنى ذلك أنها وسائل عن طريقها ينظر الإنسان فى الوجود . أى أنها إذن لا تدلّ على تعيينات للوجود ، من حيث هى تعيينات واقعية عامة ، وإنما هى تعيينات عامة فى الوجود ، ينظر منها إلى الأشياء الحاضرة به .

ولكنّ همْلان يستمر بعد ذلك ، فيبحث فى المقولات من حيث طبيعتها ، ويحدّدها بإزاء غيرها من الأشياء ، فيقول أولا إنه يجب النظر إلى المقولات باعتبار أنها تقال تبعاً للموضوع : « καθ' ὑποκειμενου » لا باعتبارها فى الموضوع : εν ὑποκειμενον . وأرسطو يفرّق بين « ما هو تبعاً للموضوع » وبين « ما هو فى الموضوع » ، لأن الثانى هو الشىء الذى يعتمد على الموضوع ، ويتقوّم

به . أما « ما هو تبعاً للموضوع » فإنه المحمول أو الصفة التي تدخل مقوِّمة للموضوع ، أو هو بعبارة أخرى الأنواع ، لأنها صفات عامة كلية تدخل فى تقويم الموضوع . وبهذا المعنى تكون المقولات هى الأنواع ، خصوصاً وأنها كلية مشتركة بين عدة أشياء ، ومقوِّمة للأشياء الداخلة فيها . ولذا يسمِّى أرسطو المقولات أحياناً أنواع الوجود .

وهذه المقولات باعتبارها أنواعاً هى أعلى الأنواع أو الأنواع الكلية العامة ، ولهذا فإن لها صفتين : الأولى أنها حقيقية واقعية ، والثانية أنها كلية عقلية . ولهذا يجب أن يستبعد منها أوّلا — من حيث أنها كلية واقعية — ما هو كلىّ عام ، ولكنه غير واقعى ، مثل الوحدة والوجود ، لأنَّ هذين الشيئين ليسا حقيقيَّين فى الوجود ، وإن كانا عامَّين ؛ كما أن عمومهما عموم مطلق ؛ بينما المقولات ليست عامة عموما مطلقاً . وهذا مصدر الاختلاف الكبير بين أفلاطون وأرسطو فيما يتصل بتعيين المقولات . ولذا نرى المدرسيّين يسمُّون مثل الوجود والواحد باسم الحدود المتعالية : termini transcendentales . ومن حيث أنّ المقولات كلية وجودية ، أى بالتالى ليست ذاتية ، لم يدخل فيها مثل الحق أو الخير الخ : ومن حيث أنها كلية منطقية ، تخرج منها الحركة ، لأنّ الحركة طبيعية مادية ، فلا يمكن تبعا لهذا أن تُجعَل كلية عقلية ، أى مقولة من المقولات .

وثمت مشكلة تاريخية خطيرة تعرض لنا عند البحث فى

المقولات هى مشكلة كيفية اكتشاف أرسطو للوحة المقولات . ولكن يجب قبل الخوض فى هذه المشكلة ، أن نعمد إلى حصر هذه النسب التى تقال على أنحاء الوجود ، فنقدم للقارئ قائمة المقولات الأرسطية بحسب ترتيب أرسطو لها .

١ — الجوهر οὐσία	٦ — الزمان πότε
٢ — الكم ποσόν	٧ — الوَضْع κεῖσθαί
٣ — الكيف ποίον	٨ — المِلْك ἔχειν
٤ — الإضافة πρός τι	٩ — الفِعْل ποιεῖν
٥ — المكان ποῦ	١٠ — الانفعال πάσχειν

ويعتقد أرسطو أن هذا العدد هو العدد الكامل ، ولكنه لم يبيّن لنا لماذا كان هذا العدد كاملا ؛ كما أن من الملاحظ أحيانا أنه يُسقط مقولتى الفعل والانفعال ، بينما يذكر فى الأحوال الأخرى باستمرار بقية المقولات . ويحاول تسلر أن يفسر اختيار أرسطو للعدد عشرة ، بأنه يمكن أن يكون راجعاً إلى تأثير فيثاغورى أو أفلاطونى متأخر . فلقد كان للعدد عشرة عند أفلاطون ، ثم عند اسپوسيپوس بوجه خاص ، أهمية كبرى . فيكون أرسطو إذن — تبعاً لهذا القول — قد اختار هذا العدد المستدير ، لاعتبارات تصوفية وعددية . ولكن يجب ألا نعمم هذا القول فنقول إن أرسطو تأثر بالفيثاغورية فى هذه المقولات نفسها من حيث هى ، لا من حيث عددها ، إذ أن أرسطو لم يأخذ هذه المقولات عن أفلاطون أو الأفلاطونيين . فعلى الرغم من أنها وُجدت متفرقة عند أفلاطون ،

إلا أنه لم يوردها باعتبارها مجموعة أو سلسلة مقولات . وليس هناك أيضاً دليل — إطلاقاً — على أن هذه المقولات قد ذكرها واحد من أتباع الأفلاطونية ، إذ لا يخبرنا واحد من الشراح بذلك ، ولا يُرْوى عن واحد من الأفلاطونيين أنه كانت لديه فكرة المقولات الأرسطية . وإنما يستخرج مذهب المقولات من مبادىء الفلسفة الأرسطية نفسها . فإن الصفات عند أفلاطون قد ارتفعت إلى مرتبة الموجودات بذاتها ، نتيجة لعدم تفرقته بين الجواهر والأعراض ، وجعله الأعراض ، باعتبارها كيفيات ، هي أيضاً جواهر . فجاء أرسطو وقال بهذه المقولات معارضاً أفلاطون والأفلاطونيين الذين يرفعون الصفات إلى مرتبة الجوهر ، أي أن الأساس في قول أرسطو بالمقولات ، كما يقول ايبرڤك(١٩) معارضته لأفلاطون والأفلاطونيين.

وهنا نصل إلى مشكلة هامة يجب أن نعرض لها : وهي مشكلة الأصل الذي استخرج منه أرسطو هذه المقولات . ولعل أول حل لهذه المشكلة أن يقال إنه توصل إليها عن طريق التجربة ، أي باستقرائه لطريقة الحمل على أنحاء الوجود . فتكون لوحة المقولات قد أُخِذتْ بطريقة مباشرة من الواقع والتجربة ، وتكون إذن قد وُضعت بطريقة تجريبية . وهذا هو ما قال به كَنْت حين زعم أن أرسطو توصل إلى هذه المقولات استقراء من التجربة ، بينما الواجب أن تستخرج قَبْلياً من طبيعة العقل ، أي أن النقد الذي وجهه كنت إلى لوحة المقولات الأرسطية يقوم على افتراض أن أرسطو وضعها بطريقة تجريبية . وهناك رأي آخر ذهب إليه ترندلنبورج(٢٠) ،

الذى يفسر هذه المسألة بقوله إن أرسطو قد لجأ فى استخراجه لهذه المقولات إلى اللغة والنحو بوجه خاص : فأرسطو قال بالجوهر فى مقابل الاسم، وبالكيف فى مقابل الصفة ، وبالكم فى مقابل العدد فى النحو ، وبالإضافة فى مقابل اسم التفضيل ، وبالأين والمتى فى مقابل ظروف المكان والزمان ، وبالفعل والانفعال والوضع فى مقابل الأفعال المتعدية واللازمة ، وبالملك فى مقابل معنى صيغة الماضى البعيد فى اليونانية ، وهو يدل على أن شيئاً حاصل على صفة بعد أن فعل الفعل .

لكن يُردّ على كلام ترندلنبورج بأنه لا شيء يدلنا على أن أرسطو كان يقسم أجزاء الكلام هذا التقسيم ؛ كما أن مثل هذا التقسيم يجعل قيمة المقولات الأرسطية ضئيلة جداً ، إذ سيكون الأصل فى وضع المقولات ، اعتبارات لفظية شكلية صرفة .

وثمة رأى ثالث قال به برِنتانو(٢١) ، هو أن الأصل فى قسمة المقولات أن تقسم إلى جوهر وعرض ، والعرض يدخل تحته :

١ — ما هو تضمنات ، وينقسم بدوره إلى قسمين : ما هو متصل بالصورة ، وهذا هو الكيف ؛ وما هو متصل بالهيولى ، وهذا هو الكم .

٢ — التأثرات : ويدخل فيها الفعل والانفعال .

٣ — العلاقات أو الإضافات : وهذه العلاقات إما أن تكون بين شيء وشيء ، وهذه مقولة الإضافة ؛ أو بين شيء وحالة لهذا الشيء ، وهذه هى مقولة الملك ؛ أو بين وجود هذا الشيء فى المكان

أو الزمان أو من حيث الوضع ، وهـذه على التوالى مقولات الأين والمتى والوضع .

إلا أنه يلاحظ أيضاً على هذا التفسير الثالث أننا لا نعلم أن أرسطو قد قال بفكرة التضمن بهذا المعنى . ولذا نظن أن أقرب التفسيرات إلى المعقول أن نرتبها نحن بترتيب منطقى لا نزعم أن أرسطو قد قال به ، ولكن من الممكن أن ترتب على أساسه . وعلى ذلك نقول — كما قال تسلر[٢٢] — إن الموجود إما أن يكون أولا ما هو جوهرى أصلى تحمل عليه الأشياء ولا يحل فى موضوع ، وهذا هو الجوهر . وإما أن يكون عرَضياً بالنسبة إلى الأشياء ، وهذا بدوره إما أن يكون صفاتٍ وأحوالا ، أو أفعالا ، أوأحوالا خارجية . فمن ناحية الأحوال ينقسم الوجود فى النظر إليه من حيث النظر إلى الهيولى أولا وهذا هو الكم ، ثم من حيث الصورة وهذا هو الكيف ، ثم من حيث صلته بغيره وهذا هو الإضافة . وثانياً من ناحيـة الأفعال ، ينقسم ابتداء إلى الفعل والانفعال ؛ وأخيراً من حيث الأحوال الخارجية ، إما أن تكون هذه الأحوال زمانية ، فتكون المقولة مقولة المتى ، وإما أن تكون مكانية فتكون المقولة مقولة الأين ، وإما أن تكون من حيث صلة شىء بشىء متعلق به لا ينفصل بانفصاله ، فتكون الصلة صلة المِلْك ، وإما أن تكون من حيث نسبة أجزاء الشىء أو الموجود بعضها إلى بعض ، وهذا هو الوضع .

فلنأخذ الآن فى بحث كل مقولة من هـذه المقولات على

حدة ، مرجئين البحث فى مقولة الجوهر وحدها إلى حين نعرض للبحث فيما بعد الطبيعة ، فسنكرس لها عندئذ قسما كبيراً من بحثنا ، نظراً لأن هذه المقولة هى الموضوع الرئيسى لما بعد الطبيعة . ولعل أول ما نلاحظه عند البحث فى كل مقولة على حدة ، أن أرسطو لا يخص كل مقولة من المقولات بنصيب مساو لنصيب غيرها من العناية والبحث ، وإنما يسهب فى الحديث عن بعض المقولات — كالجوهر مثلا — (فإن هذه المقولة أولى المقولات وأهمها) ، على حين يعالج بعضاً آخر منها بإيجاز ، ولا يكاد يقول عن بعض ثالث أىّ شىء ؛ وبقية المقولات لا يتحدث عنها أصلا . فمن أمثلة النوع الذى يتحدث عنه بشىء من الايجاز : الكم والكيف والاضافة ، ومما تحدث عنه حديثاً قصيراً جداً : الأين والمتى ؛ وأما بقية المقولات فلم يتحدث عنها إطلاقاً .

أما مقولة الكم ، فإنها تتصف بصفة جوهرية أولى : هى أنها ما يقبل لذاته المساواة واللامساواة . ويمكن تقسيم الكم عدة تقسيمات : فيقسم أولا إلى ما هو مكون من وحدات ليس بينها استمرار وهذا هو الكم المنفصل ، وما هو مكوّن من وحدات أطرافها مشتركة وهذا هو الكم المتصل ؛ والأول العدد ، والثانى الخطوط والسطوح . وينقسم الكم من ناحية أخرى إلى ما يراعى فيه وجود الأشياء بجوار بعض مثل السطح ، وما يُراعى فيه ترتيب الوحدات بعضها بالنسبة إلى بعض مثل لحظات الزمان . ومن الممكن أيضاً أن يقسم إلى ما هو مكانىّ وغير مكانىّ ،

فالأول مثل السطح ، والثانى مثل العدد أو الزمان ؛ ولكن هذه القسمة الأخيرة لا تظهر بوضوح من كلام أرسطو . كما أن الكم لا يقال على الأضداد ، أى لا يقبل التضاد ، فإذا أقيل مثلا الأصغر والأكبر ، فإن هذا يدخل تحت مقولة الإضافة . وكل ما يكون موضع شبهة وأقرب إلى الظن بأنه يقبل التضاد المكانى ، مثل فوق وتحت ، شمال ويمين ، يدخل أيضاً تحت مقولة الاضافة ، لا تحت مقولة الكم .

أما مقولة الكيف ، فإن صفتها الجوهرية المميِّزة هى أنها ما يقبل لذاته التشابه واللامتشابه . ويمكن أن تقسّم إلى : ما هى دائمة ، وما هى سريعة الزوال . فالدائمة مثل الخضرة بالنسبة إلى الشجرة ، والسريعة الزوال مثل صفرة الوجل وحمرة الخجل . وهناك تقسيمات أخرى يمكن أن تقسم إليها الكيفيات ، ولكنها جميعاً ليست بذات أهمية كبيرة ، لذا نضرب عنها صفحاً .

وأما مقولة الاضافة فقد كانت مثار جدل كثير ، إذ اختُلف فى معناها ، فقيل إن معناها وجود صلة توقُّف بين شىء وآخر ، بحيث لو زال الواحد زال الآخر ، وبحيث أنه لا يتصور الواحد دون الآخر ، كما هى الصلة بين الأب والابن أو السيد والعبد ... الخ . وقيل إن الصلة هى صلة اقتران بين شيئين من حيث الاطلاق أو التخصيص ، فما هو خاص نسبى بالقياس إلى ما هو عام ، أى أن الخاص مضاف إلى العام . والواقع أن من الممكن أن ننظر إلى مقولة الاضافة بهاتين النظرتين ، على أن نعد المعنى الأول للاضافة هو

المعنى الحقيقي الدقيق . ولذا فإن الوجود باعتباره إضافةلا حقيقة له إلا فى وجود الشيئين ، أى ان مقولة الاضافة ليس لهــا وجود ذاتى (من حيث هو وجود) مادام وجود الشيء الواحد لا يكون مستقلا عن وجود الشيء الآخر . ومن هنــا كان الوجود منظوراً إليه من ناحية الاضافة أخس مراتب الوجود . كما أنه يلاحظ من ناحية أخرى أنه إذا رُفِع أحد الطرفين المتضايفين ، ارتفعت الاضافة ؛ لا العكس ، أى إذا ارتفعت الاضافة لم يُرفع المتضايفان، وبعبارة أخرى رفع صلة الاضافة فى الوجود ، لا يؤذن برفع الأشياء التى توجد بينها صلة الاضافة .

أما المقولات الأخرى ، فإن أرسطو لا يتحدث عنهــا ، كما سبق القول . وأما النسب الخمس الموجودة فى آخر كتاب المقولات وهى : السابق ؛ والموجود معاً ؛ والمتقابل ؛ والحركة ؛ والملك — باعتبار أن شيئاً يملك أو يضاف إليه شيء آخر منفصل عنه — ، وهى تلك النسب المعروفة باسم ملحق المقولات ، فليست صحيحة النسبة إلى أرسطو كما عرفنا فى الفصل الأول .

والمقولات كلها ترجع كما قلنا إلى مقولة الجوهر ؛ ولمــا كان الجوهر هو الموضوع الرئيسى لما بعد الطبيعة ، فإننا سندخله فيما بعد الطبيعة ، بمعناها الضيق . فلننتقل إلى تحديد الفلسفة الأولى .

الفصل الرابع

الفَلْسَفةُ الأُولىٰ

إذا كان العلم هو البحث فى العلل والكشف عنها ، فإن العلم الذى يعنى بالبحث والكشف عن أُولى العلل ، أَوْلى بأن يسمّى العلم الأول . وإذا كانت الفلسفة هى العلم ، فإنَّ فرع الفلسفة الخاصّ بالبحث فى العلل والمبادئ الأولى جديرٌ أن يُسمّى باسم الفلسفة الأولى . وهذا العلم الذى هو الفلسفة الأولى أعمّ العلوم ، لأنه يبحث فى أعم العلل ، إذ العلل والمبادئ الأولى شاملة لجميع أنواع العلل الأخرى . وهو ثانياً أكثر العلوم يقينيَّة لأنه يبحث عن المبادئ الأولى ، والمبادئ الأولى أعلى الأشياء درجةً فى اليقين . وهو أنفع العلوم لأنه يعطينا علماً عن العلل الأولى ، والعلم بالعلل الأولى أكثر العلوم إعطاءً لأكبر قسط من العلم . وهو رابعاً أكثر العلوم تجريداً ، لأنه يبحث فى أكثر الأشياء بعداً عن الواقع ، ومن هنا أيضاً كان أصعبها . وهو أشرف العلوم لأنّ موضوعه الأصلىّ أو النهائى هو أشرف الموضوعات ، إذ هو الله .

فلهذه الأسباب كلها كان هذا العلم أوّل العلوم وأَقْوَمها . ولما كان يبحث أيضاً فى الله باعتبار أنَّ الحركةُ تردُّ إليه ، وأن كل شىء فى الوجود مردَّه إليه ، سُمِّى أيضاً باسم الإلهيات . ونحن

نجد هذين الاسمين عند أرسطو بصراحة . ولكنْ هل مثل هذا العلم ممكن ؟ إن كثيراً من الاعتراضات تقوم فى سبيل هذا الإمكان . فنحن نقول إنه أعمّ العلوم من حيث أنه يبحث فى أعم العلل والمبادئ ، فما الداعى أولا إلى وجود بقية العلوم ما دام ثمة علم يبحث فيها جميعا ؟ وثانيا إن لكل علم — كما قلنا من قبل — موضوعه الخاصّ به ولا يبحث فى غير ذلك العلم عن موضوع هذا العلم ، فكيف يمكن إذن أن يكون ثمة علم موضوعه جميع موضوعات العلم ؟ هذا ويلاحظ أيضا اعتبار آخر من حيث المعرفة : فهل يمكن أن يكون ثمة علم يبحث فى المعرفة ، من حيث أن المعرفة شاملة لبقية العلوم وهى مقدمة لها ، ولا يمكن أن يقال إنها علم بالمعنى الحقيق ، وإنما هى مقدمة لكل العلوم ؟ ثم إننا قلنا إن موضوع هذا العلم هو الجوهر ، فهل هو يبحث فى الجوهر فى ذاته ولذاته ، أو فى الجوهر من حيث صفاته ؟ وبعبارة أخرى : هل يوجد علم خاص بالجوهر فى ذاته ، وعلم آخر أو علوم أخرى خاصة بالبحث فى الجوهر من حيث صفاته ؟ فإن صح أنه يبحث فى الجوهر فى ذاته دون البحث فى كيفيَّاته ، فما العلم الذى يبحث إذن فى كيفيات الوجود ؟

هذه كلها اعتراضات أو شكوك تَعْرِض لأرسطو أوّلَ ما يبحث ، وهو يهتمّ بالردِّ عليها واحداً بعد الآخر ، بعد أن ينتهى من مقدماته فى مقالة الألفا ، ويخصّص لها مقالة البيتا . فيقول فى الردّ على الاعتراض الخاصّ بهل يبحث هذا العلم فى الجوهر وحده

أو فى الجوهر وصفاته : إن ما يدخل من المعانى تحت المعنى الكلى ليس وحده فقط الذى يكون موضوعاً لعلم ، وإنما كل ما يتعلق بموضوع واحد يدخل تحت هذا الموضوع ، ولذلك فإنه إذا كان موضوع هذا العلم هو الجوهر ، فإن كيفيات الجوهر من حيث أنها عوارض ذاتية له ، ومن حيث أنها ترجع فى النهاية إلى أضداد — والأضداد يبحث عنها فى علم واحد — تعتبر كذلك داخلةً فى موضوع هذا العلم . فمن هذا يثبت إذن أن هذا العلم يبحث فى الجوهر وفى كيفيات الجوهر .

ولكن إذا كان هذا العلم يبحث فى الجوهر وكيفياته — أو فى الوجود وكيفياته — من حيث عللها النهائية ، ومبادئها الأولى ، فما الداعى إذن إلى وجود علوم أخرى إلى جانب هذا العلم ؟ يرد أرسطو على هذا الاعتراض بأن يفرِّق بين شيئين : بين الوجود من حيث هو وجود ، وبين كيفيات الوجود من حيث هى محمولات فى ذاتها على الوجود ، صُرِف النظر فيها عما هى عليه من حيث الوجود . ويقول بعد هذه التفرقة ، إنّ هذا العلم يبحث فى الوجود من حيث هو وجود ، لا من حيث أنه مكيف أو مقول عليه هذا العرَض أو ذاك . وهو إذا بحث فى الكيفيات ، لا يبحث فيها من حيث هى كيفيات ، بل يصرف النظر عن ذلك ، وينظر إليها على أنها محمولات على الوجود ، أى أنه لا ينظر إليها إلا من حيث أنها أنواع من الوجود . وهذا هو ما يعبر عنه بالعبارة المشهورة : « الموجود بما هو موجود » . أما العلوم الأخرى ، فلا تبحث فى

(٧)

الـكيفيات من حيث الوجود ، وإنما تبحث فيها من حيث ماهياتها فى ذاتها ، فيبحث العلم الطبيعى مثلا فى الحركة من حيث عوارضها الذاتية ، ويبحث العلم الرياضى فى العدد والسطح من حيث عوارضهما الذاتية ... الخ . وبهذا يسقط الاعتراض الخاص بإمكان قيام هذا العلم إلى جانب العلوم الأخرى ، أو إمكان قيام العلوم الأخرى بجانب هذا العلم .

وأما من ناحية الاعتراض الخاص بالبحث فى نظرية المعرفة وهل يدخل فى هذا العلم ، فإن أرسطو يرد عليه أيضا قائلا : إن هذا البحث من حيث المبدأ الأصلى الذى تقوم عليه المعرفة كلها داخل أيضا فى حدود هذا العلم ، ولهذا نجده فى أبحاثه فى الفلسفة الأولى يعنى أيضا بمبدأ التناقض. وبهذا تسقط الاعتراضات الرئيسية الثلاثة الموجهة إلى إمكان قيام هذا العلم .

القسم النقدى من الفلسفة الأولى : خلف الأقدمون لأرسطو عدة مشاكل كان عليه أن يجد لها هو الآخر حلا ، لأنهم تركوا هذه المشاكل بدون حل أحيانا ، وبحلول متعارضة أحيانا أخرى . فـكان لا بد له من البحث فى هذه الحلول المتعارضة لترجيح واحد منها أو رفضها جميعاً أو التركيب فوقها ، كما كان لا بد له من ناحية أخرى أن يبحث فيما خلفه الأقدمون دون حل . ولهذا كان الجزء الأول من أبحاث أرسطو بالضرورة نقداً لآراء السابقين عليه ؛ وأما القسم الثانى فإنه بحث تركيبى جديد أتى به أرسطو. وكلا

القسمين مرتبطان كل الارتباط ، على عادة أرسطو فى البدء بوضع المشاكل ثم حلها فى النهاية .

والقسم النقدى من فلسفة أرسطو الميتافيزيقية يتصل بمسائل أربع رئيسية تركها الأقدمون . وأولى هذه المسائل أن نعرف هل الوجود كله وجود الأجسام ، أم أنَّ ثمّة وجوداً آخر إلى جانب الوجود الجسمى . فالعامة يذهبون إلى الرأى الأول القائل بأن الوجود كله وجود المحسوسات ، والطبيعيون الأقدمون قد قالوا جميعاً بالوجود المحسوس ، دون أن يفترضوا إلى جانبه وجوداً غير محسوس . وأما انكساغورس وأفلاطون بل وپرمنيدس أيضاً ، فإنهم قد قالوا بوجود آخر غير الوجود المحسوس . والمسألة الثانية تنحصر فى أن نعرف هل الوجود ، وجود الجزئى ، أم هو وجود الكلى . فالعامة يقولون إن وجود الجزئى هو الوجود الحقيقى ، وكذلك قال كثير من الحسّيين المتقدمين ، وبخاصة الطبيعيون منهم . ولكن آخرين قد قالوا إن الوجود الحقيقى هو وجود الكلى ، ثم اختلفوا بعد ذلك فانقسموا طائفتين : إحداهما تقول إن الوجود الكلى وجود واحد — وهذه الطائفة يمثلها الإيليون — والأخرى تقول إنه متعدّد ؛ وهذه الطائفة الأخيرة قد انقسمت أيضاً إلى قسمين : قسم يقول إن الكليات المتعددة هى الماهيات أو الصور ، كما قال أفلاطون ؛ وقسم آخر يقول إنها الأعداد ، وهؤلاء هم الفيثاغوريون .

وأما المسألة الثالثة فهى مسألة الكثرة والوَحدة : إن فى العالم

كثرة بغير شك ؛ كما أن فيه وحـدة أيضاً بغير شك . والوحدة ليست تجريداً مطلقاً كما يقول الإيليون ، ولـكنها تحتوى فى داخل ذاتها على مجموعة أشياء متضمنة فيها ، فـكيف يتسنّى إذن وجود أشـياء مختلفة فى شيء واحد ، أى كيف يمكن اجتماع المتعدّد فى الواحد ؟ هذا بحث عُنى به السوفسطائيون ، كما عنى به أصحـاب المذهب الحِسى فى نظرية المعرفة ، مثل انتستانس، وعُنى به الباقون أيضاً سواء منهم الأفلاطونيون أو الذريون أو أنـكساغورس أو أنباذوقليس . فالأفلاطونيون عنوا به لبيان كيفية دخول المعـانى المختلفة فى الـكليات ، وعنى به الذريون لبيان كيفية الاتحاد ؛ فكان لابد إذن من البحث فى إمكان وجود أشياء مختلفة فى شيء واحد ، وكان على أرسطو أن يبحث فى هذا أيضاً ، خصوصاً وإن هـذه المسألة مرتبطة بمسألة أخرى رئيسية فى الفلسفة الطبيعية ، ونعنى بهـا المسألة الرابعة . فقد وجـد أرسطو أن هناك مشكلة خطيرة خاصة بالتغير وكيف يمكن أن يتم ؛ والآراء تتباين فى هذه المشكلة ، فمن منكر للتغير على أساس إنكار الـكثرة — وهؤلاء هم الإيليون ، ومن قائل إن هناك تغيراً ، — مع اختلاف فى تفسير هذا التغير : هل هو يجرى من الوجود إلى الوجود ، أو من العدم إلى الوجود ، أو من الوجود إلى العدم . . . إلى آخر هذه المسائل التى لابدّ من البحث فيها حتى يمكن تفسير الحركة والتغير تفسيراً صحيحاً .

فلنتناول الآن كل مسألة من هذه المسائل الأربع على حدة ، ناظرين إليها أولا نظرة إجمالية من حيث وضعها باعتبارهامشا كل .

فيلاحظ بالنسبة إلى المسألة الأولى أنه من غير الممكن أن يكون الوجود كله أجساماً فحسب، لأن الاعتراضات التى وجهها أفلاطون إلى الوجود الحسى اعتراضات مقنعة تدل على أن هناك وجوداً غير الوجود الحسى ، أعنى أن هناك نوعين من الوجود : الوجود الحسى والوجود اللاحسي . إلا أن نظرية الصور — كما سنرى فيما بعد — لا تستطيع أن تحل هذه المسألة الأولى ، نظراً إلى الاعتراضات الوجيهة الكثيرة التى يمكن أن توجه إلى هذه النظرية . وأما بالنسبة إلى المسألة الثانية الخاصة بمعرفة ما إذا كان الوجود الحقيقى هو الوجود الكلى ، أو هو وجود الجزئيات ، فإن هناك حججاً وجيهة فيما يتعلق بالاثنين . فإن الوجود الجزئى أو وجود الجزئيات هو الوجود المتحقق فى الخارج ، بينما الوجود الكلى أو وجود الماهيات ليس متحققاً فى الخارج ، فكيف يمكن إذن البحث فيه باعتبار أنه هو وحده الوجود ؟ هذا إلى أن هناك حججاً أخرى وجيهة خاصة بالقول بالوجود الكلى ، وذلك لأنه إذا لم يكن ثمة غير الوجود الجزئى ، فإن العلم مستحيل ، لأنه لا علم بالجزئيات ، إذ أن الجزئيات لا متناهية ولا علم باللامتناهى ، فكيف يتم العلم إذن ؟ لا بد من القول بالماهيات . وحينئذ يبحث فى هذه الماهيات : ما هو الأجدر بأن يسمى وجوداً بالمعنى الحقيقى : أهو أعلاها درجة فى الكلية أم أقربها إلى الجزئية ، أى هل الأنواع السفلى أعلى درجة فى الوجود — من حيث أنها أكملها فى التحقق — أم الأجناس العليا هى الأحق بالوجود ؟ فيلاحظ من الناحية الأولى أنه إذا قلنا

إن الوجود الحقيقي هو وجود الجزئي — وذلك قول لا بد منه إذا كنا نريد أن نبحث بحثاً واقعياً — فإن من المعقول حينئذ أن تكون الأنواع السفلى أعلى درجة في الوجود من الأجناس العليا ، لبعد هذه عن الأخرى من حيث صلتها بما هو جزئي . وإن قلنا إن الوجود الحقيقي هو وجود الكلي — وسنرى في نقد أرسطو لأفلاطون كيف يمكن أن يقال هذا — فإن البحث الحقيقي حينئذ سيكون في الأجناس العليا ، من حيث أنها أعلى درجة في الوجود من الأجناس السفلى ، إذ سيكون وجود الجزئيات — تبعاً لهذا القول — وجوداً غير حقيقي .

وإذا طبقنا هذا القول أيضاً على فكرة الواحد والجوهري ، من حيث إمكان أن يقوما بذاتهما ، وجدنا أن هناك رأيين متعارضين : فالفيثاغوريون يقولون : إنّ الواحد يوجد بذاته وإن الجوهري موجود بذاته ؛ ولكنّ أنصار الرأى الآخر يقولون : إن الواحد لا يوجد إلا في الأشياء ، أما وجود الواحد في الخارج أي بذاته ، فلا يمكن . هذا إلى أننا إذا قلنا بالواحد وقعنا في الواحدية المطلقة التي قال بها برمنيدس ، وأنكرنا — تبعاً لهذا — الكثرة . ويتصل بهذا أيضاً مسألة النقط والخطوط والسطوح ، وهل يمكن أن تعتبر هذه أشياء جوهرية ذات وجود حقيقي . فنجد ثمّت رأيين متعارضين : الأول يؤيد فيقول : إنها جوهرية ذات وجود حقيقي مستقلّ بذاته ، من حيث أن هذه الأشياء ، بالنسبة إلى الجسم ، هي التي تكوّنه ، أي أنها — بعبارة أخرى — عناصر

مكوِّنة للجسم . ونحن نقول فى تعريفنا للجسم : إنه شىء ذو ثلاثة أبعاد ، فندخل هذه الأبعاد إذن فى ماهية الجسم ، ومن هنا يمكن أن يقال إنها جوهرية قائمة بذاتها كما قال الفيثاغوريون . ولكن يلاحظ من ناحية أخرى أن هذه الأشياء لا قيام لها إلا فى موضوع ، أى أنها تستمد قَوامَها وكيانَها من موضوع ، فلا وجود لها إذن بذاتها . كذلك الحال أيضاً فيما يتصل بالمبادئ أو الكليات والجزئيات ، فإن المبادئ بالقوة من حيث أنها لم تأخذ الوجود بعد ، بينما الجزئيات تَحَقَّق وجودها ، فأصبحت حاضرة بالفعل . وعلى هذا يمكن أن يقال : إن الكليات بالقوة ، بينما الجزئيات بالفعل . لكن يلاحظ أنّ ما هو بالقوة سابق على ما هو بالفعل — هذا نظرياً — ، ولكن الواقع أن ما هو بالفعل سابق على ما هو بالقوة ، وإلاّ لأمكن أن لا يوجد شىء ، وأَنْ لا يكون ثمَّتئذ شىءٌ من الأشياء الكائنة موجوداً .

وهناك مشكلة أخرى تتمثل فى أنه يوجد إلى جانب الأشياء المادية — كما قلنا — أشياء لا مادية ، فهل علل الاثنين واحدة ؟ إن كان الجواب بالإيجاب ، فعلى أى أساس نفرق إذن بين الاثنين ما دامت عللهما واحدة ؟ وإن كان الجواب بالنفى ، أعنى أن للأشياء المادية عِللا غير أزلية أبدية ، بينما علل الأشياء اللامادية أزلية أبدية فإن السؤال يعود من جديد ، فنقول : إن هذه العلل غير الأزلية وغير الأبدية ، لا بد أن ترجع بدورها فى النهاية إلى علل أزلية أبدية ، فتتكرر المشكلة السابقة . ومثل هذا يمكن أن يقال أيضاً

عن كثير من الأشياء ، مثل إدخال ما هو جوهرى وما هو إضافى تحت علم واحد ... الخ .

هذا كل ما يظهر أمامنا من شكوك فيما يتصل بالمسألتين الأولى والثانية . وكذلك يعنى أرسطو بالشكوك التى تقوم بإزاء المسألتين الأخريين ، فيبحث أولا فى الشكوك الخاصة باجتماع الأشياء الكثيرة فى الواحد ، أو وجود الكثير فى الواحد . وقد عُنِىَ أرسطو بهذه المسألة عناية خاصة ، خصوصاً فيما يتعلق بمسألة الحمْل . فإن اهتمامه بهذه المسألة : مسألة اجتماع عدة فصول نوعية تحت ماهية واحدة ، أو كلى واحد ، كان من شأنه أن يؤدى إلى البحث فى إمكان اجتماع الأشياء الكثيرة تحت شيء واحد ، أو فى شيء واحد . ويجيب أرسطو عن هذا الشك ، وعن شكوك أخرى كثيرة مشابهة لهذا الشك ، بالتفرقة الخطيرة التى أتى بها لأول مرة فى تاريخ الفكر ، ونعنى بها التفرقة بين القوة والفعل . فعن طريق هذه التفرقة استطاع أن يحل هذه المشكلة بأن قال بالاجتماع بالقوة للكثير — فى الواحد — بالفعل . كما كانت هذه التفرقة وسيلة إلى حل المشكلة الرابعة .

فإن هذه المسألة ، مسألة التغير ، تقوم على جملة شكوك ؛ فهل يتم التغير من الوجود إلى العدم ، أو من العدم إلى الوجود ؛ أو هل التغير يتم من الشيء إلى الشيء نفسه ، أو هل هو يتم ثالثاً من الضد إلى الضد ؟

أما الشك الأول ، فيرد عليه أرسطو بأن يقول : إنه من غير

الممكن أن يُتصوَّر الانتقال من العدم المطلق إلى الوجود المطلق ، أو من الوجود المطلق إلى العدم المطلق ، ثم إنَّ الأشياء لا تنتقل هى نفسُها إلى نفسها ، إذ لا معنى للتغير فى هذه الحاله — كما بيّن ذلك من قبل برمنيدس — كما أنه من غير الممكن أن يستحيل الشىء إلى ضده ، أى أن تنتقل الأضداد نفسها بعضها إلى بعض ، تبعاً للمبدأ الأصلى فى الوجود وفى المعرفة ، ونعنى به مبدأ عدم التناقض . لكن بقى مع ذلك أن يقال : إننا لو فسرنا العدم بمعنى اللاوجود ، واللاوجود معناه هنا إمكان التحقق دون التحقق بالفعل ، فإننا نستطيع أن نفسر التغير بأنه انتقال من عدم التحقق بالفعل ، إلى تحقق بالفعل ؛ أو بتعبير آخر ، الانتقال من حالة القوة إلى حالة الفعل .

وهذه المسائل كلها ، وجد أرسطو أن السابقين لم يستطيعوا أن يضعوها وضعاً صحيحاً . فقد خلطوا فى محاولتهم حلها تارة ، ولم يتوصلوا إلى أى حل تارة أخرى ، ولم يكونوا يصوغون حلولهم صياغة دقيقة . وقد بدأ أرسطو بحوثه بأن استعرض آراء الأقدمين ومذاهبهم ، فى كل ما يتصل بهذه المسائل الأربع . فبدأ بالطبيعيين الأولين ، وأخذ عليهم أنهم لم يقولوا بمبدأ آخر غير المادى ، أى أنهم لم يعترفوا بالوجود اللامحسوس ، مع أن العلم يقتضى هذا النوع من الوجود ، فلا بد من وجود الكليات أو الماهيات أو الأشياء اللامادية ، لكى يمكن العلم . كما أخذ عليهم أيضاً نقص العلل عندهم ، فهم لم يدركوا العلة الصورية ولا العلة الغائية ، ثم

إن بعضهم لم يدرك العلة المحركة إدراكاً صحيحاً . أما الأيونيون الأولون ، فإلى جانب الأخطاء الكثيرة الواردة فى الكونيات ، هناك اعتراض رئيسى آخر يوجه إليهم فيما يتعلق بالعلة المحركة ، من حيث أنهم لم يستطيعوا إدراكها . كما أن هرقليطس — سواء فى قوله بمبدأ واحد أو فى قوله بالسيلان الدائم للأشياء ، أو فى قوله باجتماع الأضداد — قد أخطأ أيضاً ، لأن إرجاعه العلل المحركة للوجود ومبادئ الوجود ، إلى مبدأ واحد هو النار ، لا يفسر لنا مختلف الظواهر . كما أن قوله بالتغير الدائم أو السيلان الدائم للأشياء يفترض انتقال الأشياء بعضها إلى بعض من أضداد إلى أضداد ، مع أن هناك فى كل تغير شيئاً ثابتاً باستمرار يكون موضوعاً للتغير ، وتتعاقب عليه الأضداد . فليس هناك سيلان دائم للأشياء ، وإنما يظل هناك شىء ثابت باستمرار ، مهما تعاقبت عليه الأضداد . أما القول باجتماع الأضداد فينافى المبدأ الرئيسى الذى يقوم عليه الوجود والعلم ، وهو مبدأ عدم التناقض .

وأنباذوقليس ليس أسعد حظاً من هرقليطس ، فإن علله الفاعلة ، ونعنى بها المحبةَ والكراهية ، لا تفعل دائماً كما يقول أنباذوقليس ، فإن المحبة تفرّق أحياناً ، كما أن الكراهية تجمع أحياناً ، وإذن فليست المحبة مبدأ للجمع باستمرار ، كما أن الكراهية ليست مبدأ للافتراق باستمرار . ويلاحظ ثانياً أنّ تناوب الحكم بين هذين المبدأين يجرى بطريق الاتفاق المطلق ، وهذا من شأنه أن يجعل للاتفاق نصيباً كبيراً جداً فى تفسير

الظواهر ، بما يتنافى مع ما فى الطبيعة من عليَّة وغائيَّة . ويلاحظ كذلك أن قول أنباذوقليس بأن الأشياء أو العوالم تتوالى تبعاً لدوران دائم ، لا يوضح لنا حقيقة الأشياء .

ثم إن الذريين قد أتوا بأخطاء كثيرة ، فهم أولاً قالوا بمبدأ الذرات اللامنقسمة اللامختلفة بالكيف ، من أجل أن يقيموا لاعتراضات پرمنيدس اعتباراً ، فكان العالم على هذا الأساس واحداً من حيث الكيف . ولكن يُرد عليهم فيقال أولا : إن المبادئ التى يسلِّمون بصحتها ، تفترض ابتداء القول بنظرية پرمنيدس فى الوجود . وهذه النظرية ليست صحيحة فى نظر أرسطو ، كما سيتضح لنا حين نعرض لنقد أرسطو للايليين . هذا إلى أن القول بمبادئ أولى غير متغيرة من حيث الكيف ليس من شأنه مطلقاً أن يفسر لنا الظواهر ، لأن الظواهر تختلف فيما بينها وبين بعض من حيث الكيف كذلك ، ولا يمكن إرجاع جميع التغيرات إلى اختلافات فى الكم ، نظراً إلى أن لكل ظاهرة كيفيتها الخاصة . وعلى هذا فمن غير الممكن أن يقال : إن مرجع هذه التغيرات فى الظواهر إلى الاختلافات فى الكمية فحسب . وفضلاً عن ذلك ، فإنهم يقولون : إن هذه الأجسام التى سموها الذرات ، غير قابلة للانقسام ، بينما يجب — كما يقول أرسطو — أن يوضح هذا أكثر ، فيقال إنها قابلة للانقسام بمعنى ، وغير قابلة للانقسام بمعنى آخر . فهى بالفعل غير قابلة للانقسام ، من حيث أن الأجسام بالفعل لا يمكن أن تنقسم إلى غير نهاية ، إذ اللانهائية فى الأجسام لا يمكن أن

تُتصور حاضرة فى الوجود ، وإنما يمكن دائماً أن ينقسم الجسم بالقوة . هذا إلى أن قول الذريين بالخلاء قول باطل انساقوا إليه كوسيلة لتفسير الحركة ، بينما الواقع أنه يؤدى إلى عكس ما يقصدون ، لأنه يجعل الأشياء تتحرك بسرعة واحدة وعلى نظام واحد ، فى حين أن الأشياء تتحرك حركة طبيعية إلى محلها الطبيعى ، وتختلف الحركة بالنسبة للأشياء تبعاً لاختلاف طبائعها ، أى أن لكل نوع من أنواع الجسم حركته الطبيعية . والذريون ينكرون أيضاً كل غائية وكل علية فى الطبيعة ، لأنهم يقولون : كذلك اقتضت الضرورة ، أو هكذا كان ، بينما تؤذن الطبيعة بوجود الغاية ، لأنها مرتبة ، وكل شىء يجرى فيها من علة إلى معلول وهكذا باستمرار .

ولأنكساغورس كذلك أخطاء وقع فيها ، وهى من نوع أخطاء أنباذوقليس ، خصوصاً فيما يتعلق بمسألة الخليط . فقد اتخذ انكساغورس من هذا الخليط وسيلة إلى بيان التغير من حيث أنه أيضاً تغير فى الكيف ، إلا أنه جعل الأشياء موجودة بالفعل فى الخليط ، فجمع بين الأضداد بعضها وبعض ، على حين أنه كان يجب عليه أن يقول إن كل الأشياء كانت مختلطة بالقوة لا بالفعل . وفضلا عن ذلك فإن الكيفيات لا ترجع إلى ما لا نهاية له من أنواع التغير ، وإنما ترجع الكيفيات إلى عدد محدود يكفى القول به لكى يمكن تفسير جميع الأشياء ؛ ونظراً إلى أن اللامحدود أقل درجة من المحدود ، فإذا كان لدينا عدد محدود ، فالأولى أن نفضله على العدد اللامحدود ، ومن ثم فإنه ليس لنا أن نقول بأجسام

لا متناهية — هى الهُمْيومريات — موجودة فى الخليط . هذا إلى أن فكرة انكساغورس عن العقل — على الرغم من أن أرسطو يُشيد بقيمتها ويعترف بفضله فى إدخالها لأول مرة — فكرة ناقصة لا يكاد انكساغورس يستخدمها إطلاقاً فى تفسيره للظواهر والأشياء الموجودة فى العالم . والمرة الوحيدة التى يستخدم فيها فكرة العقل ، هى تلك اللحظة التى ينتقل فيها الخليط إلى الوجود ، وبالإضافة إلى الأخطاء السابقة ، أخطأ انكساغورس أيضاً حين لم يفرق بين النفس وبين العقل ، مما كان مدعاة له إلى عدم إدراك المعرفة العقلية إدرا كا صحيحاً .

وأما الإيليون ، فإن أرسطو يعنى بمذهبهم عناية خاصة ، فيقول أولاً : إن قولهم بالوجود الواحد قول متناقض ، لأن فكرة الوجود نفسها ، يضطرون إلى حملها على الوجود ، حينما يقولون إن الوجود موجود . ومعنى هذا أن الحَمل ممكن ، وإمكان الحمل لا يتم إلا إذا قلنا بأ كثر من واحد ، فمن يدرينا أن الوجود الذى هوموضوع فى القضية السابقة ، هو عين الوجود الذى هو محمول فى تلك القضية ؟ هـذا إلى أن الوجود والوحدة معنيان اثنان ، أى أنه إلى جانب الوجود توجد الوحدة ، فالحمل هنا إذن يؤذن بوجود أ كثر من واحد . ويلاحظ كذلك أن القول بالوحدة فيه إنكار مطلق للتغير ، والتغير شىء حقيق ، ولا يمكن تبعاً لمبادىء الإيليين أن يفسر التغير ، لأن الفَرض الأصلى الذى يفترضونه عن الوجود الواحد ، غير صحيح . وأما الحجج التى ذكرها زينون الإيلى ، فإنها تنطوى

على خلط كبير بين عدة أشياء ، لأن زينون قد ظن أولا أن المكان يتكون من وحدات منفصلة ، بينما الواقع أن المكان متصل ولا توجد بين أجزائه هُوَّات . وهو ثانياً قد افترض أن تقسيم المكان ممكن بالفعل ، على حين أن هذا التقسيم لا يمكن أن يتم فى الواقع ، وإنما ينقسم المكان إلى ما لا نهاية بالقوة ، وأما بالفعل فلابد أن ينقسم إلى عدد محدود . وهكذا تسقط كل الحجج التى وجهها زينون ضد الحركة ، لأنها تقوم كلها على أساس افتراض الزمان أو المكان مكوناً من وحدات منفصلة ليس بينها اتصال . وأخيراً يلاحظ أن الإيليين قد اضطروا الى تصوّر الكون على أنه كرة ، وهذا التصور للكون أو الوجود تصور مكانى ، والمكان قابل لأن ينقسم .

وينقد أرسطو بعد ذلك — من بين المدارس السابقة على سقراط — المدرسة الفيثاغورية ، فيقول : كيف يمكن أن يعتبر العدد جوهراً ، وكيف يمكن للنسب العددية — فى العدد أو فى المقدار — أن تكون كافية لتفسير التغيرات الموجودة فى الظواهر؟ إن بين هذه التغيرات ، الكمى والكيفى ، فإذا كان من الممكن أن تفسر التغيرات الكمية عن طريق العدد والمقدار ، فليس من الممكن إطلاقاً أن تفسر التغيرات الكيفية عن هذا الطريق .

أما المدارس شبه المعاصرة كالسوفسطائية وسقراط ، فقد أخذ عليها أرسطو عدة مآخذ لا تعنينا فيما بعد الطبيعة ، ولذا ننتقل مباشرة إلى المدرسة الأصلية التى كان أرسطو ينتمى إليها ، ونعنى بها

الأفلاطونية . وهنا نجد أرسطو قد عنى أشد العناية بتتبع آراء المدرسة الأفلاطونية ، وتفنيد أقوالها المخالفة لمبادئه ، والكشف عن العيوب والنقائص الموجودة فى كل رأى من آرائهم (أى آراء أتباع الأفلاطونية) مما يشعر المرء بأن أرسطو كان فى هذا مندفعاً بغير موجب ، ولم تكن الأسباب الفلسفية وحدها دافعة له على فعل ما فعل . وعلى كل حال ، يمكن أن يفسر هذا بأن يقال إنه لما كان أرسطو قد أراد أن يقيم مذهباً خاصاً ومدرسة مستقلة عن مدرسة الأكاديمية ، فقد كان عليه أن يبين أسس الاختلاف بين كلتا المدرستين ، وأن يؤكد كيان مدرسته الجديدة ضد المدرسة الأفلاطونية ، خصوصاً فى أيام اسبوسيبوس واكسينوقراط حين اتجهت اتجاهاً مخالفاً ، بعض الشىء ، للاتجاه الذى كان سائداً من قبل أيام أفلاطون . ويتعلق نقد أرسطو للأفلاطونيين بثلاث مسائل رئيسية : الأولى الأساس الذى تقوم عليه الصور ، والثانية طبيعة الصور كما تصورها أفلاطون ، والثالثة فكرة المادة .

أما فيما يتعلق بالمسألة الأولى الخاصة بأساس الصور ، فقد قال أرسطو : إن هذه الصور (أو المُثل) شىء فضولى لا فائدة منه ، لأنه لا فارق فى الواقع بين أن يقال ماهية الشىء فى ذاتها ، وبين أن يقال ماهية الشىء بوجه عام . ومبدأ الاقتصاد فى الفكر يدعونا دائماً إلى اختيار الأقل . فلما كانت الصور — باعتبار أنه لا بد لكل شىء من صورة — أكثر عدداً بكثير من الماهيات الكلية ، فإن الأولى حينئذ أن نقول بالماهيات الكلية ، بدلا من أن نقول

بالصور . إلا أنه حتى لو سلَّمنا بذلك ، فإن المهم هوقول أفلاطون : « فى ذاتها » ، أعنى أن المشكلة الرئيسية هى مشكلة كيفية وجود الصور : هل هى توجد مفارقة ، أم لا توجد إلا حالّة فى الأشياء . فإننا لو قلنا : إنه لا فارق بين الصور وبين الماهيات ، تغيَّر وضع المسألة فصار على النحو التالى : ما هى الصلة بين الماهية أوالصورة ، وبين الجزئى ؟ أى ما هو الوضع فى الوجود بالنسبة إلى كل من الكلى والجزئى ؟ إن جواب الأفلاطونيين واضح معروف ، فهم يقولون : إن الصور توجد مفارقة ، أى أنها بالتالى جواهر قائمة بذاتها موجودة إلى جانب الأشياء ، والأشياء ليست غير نسخ من هذه الصور . ولكن أرسطو يقول : إنه وإن كان لا بد لنا من القول بالصور على أساس نظرية المعرفة — إذ أن الاصل فى القول بالصور أو الماهيات الكلية ، هو أن العلم علم بالكلى ولا يمكن أن يكون علماً بالجزئى — إلا أننا لا نستطيع أن نستنتج من ذلك ما استنتجه أفلاطون من قبل ، حين جعل الماهيات أو الصور ذات وجود مستقل ، لأن الواقع أن الوجود هنا لا يستمد من العلم . فأرسطو إذن لم يكن مثالياً إلى النهاية ، بل جمع بين المثالية والواقعية ، فلم يجعل العلم هو الأصل فى الوجود ، ولم يقل إن الفكر مصدر القول بالوجود ، وإنما ذهب الى شيء وسط بين الواقعية الصرفة والمثالية المطلقة ، فقال بالماهيات والكليات من ناحية باعتبارها وحدها موضوع العلم ، وقال بالجزئيات من ناحية أخرى باعتبارها وحدها التى يمكن أن تتحقق فى الوجود . وإذن فالمشكلة هنا هى

مشكلة التحقق فى الوجود ، وليست مشكلة العلم . فمن حيث التحقق فى الوجود ، لا شك عند أرسطو فى أنه لا تحقق وجودى إلا للمركّب من الاثنين أو الجزئى ، ولا وجود للصورة مفارقة للهيولى .

هذا إلى أنه كان على أفلاطون تبعاً لمذهبه ، أن يقول إن لكل شىء من الأشياء صورة ؛ فليس الأمر مقصوراً على الأشياء الطبيعة ، وإنما يشمل كذلك النسب الموجودة بين الأشياء بعضها وبعض . ذلك لأن الأصل فى وضع الصور هو وجود الاشتراك بين عدة أفراد فى صفة واحدة ، فالعلاقات الموجودة بين الأشياء مثل الوحدة والأكبر والأصغر والمساواة واللامساواة ... ، كل من هذه الأشياء صفة تقال على عدة أفراد ، فيجب علينا إذن — فى هذه الحالة — أن نضع لها صوراً . وهكذا نقول إن الوحدة ، والأكبر والأصغر ، وهما القطبان الرئيسيان فى تفكير أفلاطون ، خصوصاً فى الدور الأخير من حياته الروحية — هى أيضاً جواهر ، من حيث أن كل صورة جوهر ، وإن لها وجوداً قائماً بذاته ، مع أن هذه الأشياء فى الواقع ليست سوى طرق من الحمل فى الوجود ، أى هى أنواع من المقولات الداخلة تحت العَرَض ، وليست جواهر بحال من الأحوال ، أى أنه ليس لها وجود حقيقى . (كما رأينا من قبل عند كلامنا خصوصاً عن مقولة الإضافة) . وعلى هذا فإذا كان منطق نظرية الصور يقتضى قطعاً القول بشىء من هذا ، فلا بد إذن — وقد أفضى هذا إلى نتائج متناقضة — أن يكون المبدأ الأصلى باطلا غير صحيح .

وفضلا عما تقدم ، يلاحظ أن هناك شيئاً مشتركا بين الصورة ومشابه الصورة أو نسختها ، فلا بد حينئذ من أن نضع صورة لهذه الصورة، وبذلك تصبح الصورة متصفة بصفتين متناقضتين، فتكون حيناً صورة حقيقية ، وحيناً آخر نسخة وهمية للصورة ، وهذا معناه أن القول بالصور — من حيث المبدأ الذى تقوم عليه النظرية — يفضى بنا إلى نتائج متناقضة ، وهذا يؤذن بأن الأصل متهافت . كما أنه يلاحظ من ناحية أخرى أننا فى هذه الحالة لابد أن نستمر إلى غير نهاية ، فنضع لصورة الصورة صورة ، وهكذا إلى ما لانهاية ؛ وعدم التناهى مخالف لإمكان العلم . فمن ناحية إمكان العلم — وهو الأساس الأصلىّ للقول بنظرية الصور — لا يمكن أيضا القول بالصور ؛ هذا إلى أن فكرة الواحد ، والأكبر والأصغر — وهما الفكرتان الرئيسيتان اللتان حاول عن طريقهما أفلاطون أن يفسر التغيرات الموجودة فى الوجود — ليس من شأنهما أن يحلاّ شيئا ، لأن الوحدة ليست سوى صفة تحمل على الأشياء ، ولا وجود لها فى ذاتها ، فلا يمكن إذن أن تكون علة . كما أن الأكبر والأصغر نسبة فقط بين الأشياء ، وليست جوهراً ذا وجود ذاتى ، فلا يمكن إذن أن يقال عنها إنها جوهر يصلح لأن يكون علة فاعلية .

ثم إن الصور — كما وضعها أفلاطون — لا تصلح أن تكون عللا فاعلية أو عللا غائية . فهى لا تصلح أن تكون عللاً فاعلية ، لأننا لا نستطيع عن طريقها أن نتبيّن كيف تتم الحركة ويتم التغير

فى الظواهر بعضها إلى بعض . ولا تصلح أيضا أن تكون عللا غائية ، لأن قول أفلاطون بترتيب الصور بعضها إلى بعض من حيث أن فى قمتها توجد صورة الخير ، ليس قولا صحيحا ، لأن الخير لا يمكن أن يعتبر صورة ، وإنما هو صفة أخلاقية يحكم بها على الأشياء ، وليس لها وجود خارج ذهن الذى يحكم ، أو فى طبيعة الأشياء المحكوم عليها بالخير ، إن قلنا بوجود الخيرية فى الأشياء بطبيعتها ، لا بحسب وجهة نظر الذى يحكم على الأشياء ، أى إذا قلنا بوجود قيم ذاتية فى الأشياء نفسها . ومعنى هذا كله أن الصور لا تصلح أن تكون ، لا عللا فاعلية ، ولا عللا غائية .

فلننظر فى الصور كما تصورها أفلاطون فى الطور الاخير من حياته ، فحينئذ نجد أفلاطون قد اضطر إلى القول بأن الصور أعداد . وكان عليه بعد هذا أن يميز بين نوعين من الأعداد : أعداد مثالية هى التى تكوّن جوهر الصور ، وأعداد غير مثالية هى الأعداد الحسابية المعروفة : ولكن هذا القول متناقض ، لأننا لا نعرف من الأعداد إلا نوعا واحداً . ولنفرض — جدلا — أن للأعداد أنواعا مختلفة ، فإن هذا القول عينه يخالف المبدأ الأصلى عند أفلاطون ، وهو القول بوحدة الصور ، وبأن الواحد ينطبق عليها . فمن هاتين الناحيتين إذن لا يمكن أن يقال عن الصور إنها أعداد .

ثم إن أفلاطون قد اضطر من أجل تفسير التغير من ناحية ، وعمل حساب للنتائج التى انتهى إليها الإيليّون من ناحية أخرى ،

أن يقول باللاوجود أو العدم إلى جانب الوجود . ولكنّ هذا القول يُرْجع الأشياء من حيث العلة فى كونها وفسادها ، إلى مبدأين متضادين فحسب ، ولا ريب أن هذا لا يكفى لتفسير كل أنواع التغير المشاهد فى الوجود . فضلاً عن أن فكرة التغير هنا ليست واضحة ، من حيث أن قول أفلاطون بالعدم أو اللاوجود يفسّر بأنه العدم المطلق أى ما هو خارج الوجود ، فمعنى اللاوجود هنا إذن هو عدم الوجود . بَيْدَ أن هذا غير مقبول ، لأنه من غير الممكن أن يُتصور كونٌ وفساد مطلقان ، بمعنى الانتقال من حالة العدم المطلق إلى حالة الوجود أو من حالة الوجود إلى حالة العدم المطلق . فلهذا كله كان قول أفلاطون فى هذا الباب غير صحيح من ناحية ، غامضاً من ناحية ثانية ، غير واف من ناحية ثالثة . وإنما الواجب أن يفسّر التغير على أساس أن هناك حقاً وجوداً ولا وجوداً ، ولكن اللاوجود هنا ليس العدم المطلق ، وإنما معناه إمكان الوجود للشىء الذى سيوجد فيما بعد — فيفرّق إذن بين شيئين رئيسيين جداً : هما المقولتان الرئيسيتان اللتّان بهما يفسّر التغير ، ونعنى بهما القوة والفعل . فلهذا أيضاً كان تفسير التغير عند أفلاطون تفسيراً غير صحيح ، أو — على الأقل — تفسيراً غير مُقْنع .

ويتصل بهذا مباشرةً فكرة المادة ، فإن أفلاطون لم يستطع أن يتصور المادة باعتبارها شيئاً موجوداً باستمرار ، بل قال عنها إنها عدم صرف ، بينما يقول أرسطو إنَّ التغير لا يمكن أن يفسَّر إلا إذا قلنا بأساس يجرى عليه التغير ، من حيث أن الصفات التى

تتعاقب على الشيء الواحد، لا تتحوَّل واحدة منها إلى الأخرى، وإنما تتعاقب على شيء ثابت يظلُّ كذلك على الرغم مما يجرى عليه من تغير. وهذا وحده يمكن أن يفسّر لنا حقيقة التغير، أما المادة الأفلاطونية، فلا نستطيع مطلقاً عن طريقها أن نفسر ماهية التغير فى الواقع.

تلك خلاصة النقد الذى وجهه أرسطو إلى أفلاطون بوجه خاص. وقد وجه عناية كبيرة إلى الأفلاطونيين التالين لأفلاطون أيضاً، فنقد اسپوسيپوس و كسينوقراط نقداً شديداً، خصوصاً فى مقالتى المو والنو من كتاب «ما بعد الطبيعة». وأهم ما فى هذا النقد ما وجَّهه إلى اسپوسيپوس الذى قال إن العدد عشرة (١٠) هو أصل الوجود، فتصوَّر الوجود حينئذ على شكل وحدات منفصلة، وأنكر بالتالى الاستمرار فى الوجود. ذلك أن قوله هذا يؤدِّى إلى عدة نتائج أولا: أن الأعداد — كما رأينا من قبل فيما يتصل بالفيثاغوريين — لا يمكن مطلقاً أن يفسر عن طريقها جميع أنواع التغير، فقوله إذن إن العدد ١٠ أصل الوجود، باطل. كما أن القول بالانفصال، أى تصوَّر العالم مكونا من سلاسل تفصل بينها هوّات، لا يفسر لنا التغير، بل يجعلنا لا نفهم الحركة والتغير، وبالتالى فهو عقبة فى سبيل القول بالعلّية أيا كانت، سواء أكانت العلية الغائية أو الفاعلية.

ولهذا كله يستبدل أرسطو بفكرة الصور الأفلاطونية، فكرة الصورة فى مقابل الهيولى. مع ملاحظة أن هناك عشقاً من جانب

الهيولى نحو الصورة . وبهذا يمكن للحركة أن تتم . أما فى حالة الصور من حيث صلتها بالأشياء ، فإن أقوال أفلاطون فى هـذا غامضة ، كقوله بالمشاركة ، فإن هذا القول غامض لا يبين لنا ماهية الحركة الحقيقية . ويجب إلى جانب هذا أن نقول إنه لا تفرقة بين الصورة والهيولى ، إلا فى الذهن فقط وعلى سبيل التجريد فحسب ، ومن أجل العلم ليس غير . أما من حيث التحقق العينى فى الوجود فإن الاثنين (الهيولى والصورة) يوجدان دائماً متلازمين . وهاتان هما النقطتان الرئيسيتان فى نقد أرسطو للأفلاطونيين بوجه عام .

ذلك هو الجانب النقدى من علم ما بعد الطبيعة عند أرسطو ، فيه استعرض كل آراء السابقين ، وانتهى إلى أن المسائل الرئيسية يجب أن يبحث عنها فيما بعد الطبيعة ، وأن تصاغ مشاكلها صياغة جديدة ، وأن تُحل بحلول تركيبية من عنده هو ، ترجع إلى ثلاث رئيسية : أولا مسألة الجزئى والكلى ؛ وذلك لأن البحث فيما بعد الطبيعة هو فى الجوهر من حيث تحديد ماهيته فى الوجود وطبيعة الوجود الذى يمكن أن يُحمل عليه ، وصلة الكلى بالجزئى أى أن البحث الأول خاص بالكلى والجزئى . وهذا البحث يستلزم البحث فى الهيولى والصورة ، لأن الجزئى أو الجوهر يتكون من الهيولى والصورة . وعلى هذا فإن البحث الثانى فيما بعد الطبيعة خاص بمسألة الهيولى والصورة . ولكن اتحاد الهيولى والصورة لا يمكن أن يتم إلا إذا كان ثمة انتقال بين الواحدة والأخرى من حيث أن الهيولى تتعشق الصورة دائماً كى تحل بها . وعلى هذا

فلا بد من البحث فى الحركة ، وهذه هى المسألة الثالثة . والبحث فى الحركة يقتضى أولا البحث فى علل الحركة المختلفة ، وهى أربع عند أرسطو ؛ ثم البحث فى العلة النهائية التى ترجع إليها كل حركة أو التى هى مصدر كل حركة فى الوجود ، أى البحث فى المحرك الأول . وعلى ذلك فإن المبحث الثالث فيما بعد الطبيعة عند أرسطو ينقسم إلى بحث فى العلل ، وبحث فى المحرك الأول .

وفيما يلى ، سنتناول كل مبحث من هذه المباحث الميتافيزيقية الثلاثة بالتفصيل :

١ — **الجزئى والكلى** : رأينا أن أفلاطون قال بأن الوجود الحقيقى هو وجود الكلى أو الماهية ، أما الوجود الآخر فليس وجوداً حقيقياً لأنه جمعٌ بين الوجود واللاوجود ، وبهذا فسَّر الكثرة والتغير بأن قال : إن التغير اجتماع الوجود واللاوجود لتكوين الجزئى أو الظواهر . فكان طبيعياً إذن أن يكون الوجود الحقيقى عند أفلاطون هو وجود الكليات لا الجزئيات . وقد رأينا كيف عارضه أرسطو فى هذا الرأى الذى قال به ، وكيف قال إن الوجود الحقيقى هو وجود الجزئى (كما يرد فى الأغلب المشهور من أقوال مؤرخى فلسفة أرسطو) ، لأن الكلى ليس شيئاً آخر غير الصفة أو الصفات المشتركة بين عدة جزئيات ، فلا تحقّق له فى الخارج . وإذا كان صفات مشتركة ، فلا وجود له بذاته ، إذ الصفة توجد دائماً حالّة فى موضوع ، والجوهر بأى معنى من المعانى التى يمكن أن يفيدها ، لا بد أن يتوفر فيه شرط أول وهو أنه الشىء

القائم بذاته المتقوِّم به غيرُه ، أى الشىء الذى لا يحل فى موضوع . بينما الكلى باعتباره مجموع الصفات الذاتية التى تقال على شىء من الأشياء لا بد أن يكون موجوداً فى شىء ، أعنى أنه لا يقوم بذاته ، فهو إذن ليس بجوهر . أما إذا أطلقنا عليه أحياناً لفظ جوهر ، فما ذلك إلا بطريق ثانوى ، أو من باب التمثيل ، باعتبار أن الكلى فى هذه الحالة هو مجموع الصفات الذاتية التى تقوّم الشىء الجزئى وتكوّن ماهيته . فمن هذه الناحية يمكن أن يقال : إن الكلى جوهر ، ولكن هذا الجوهر أقل مرتبة فى الوجود من الجوهر بالمعنى الأول أى بمعنى الجزئى المركب من الهيولى والصورة ، لأنه أدنى مرتبة فى الوجود ، من حيث التحقق ، من وجود الجزئى . وعلى هذا فكلما اقترب الكلى من الجزئى كان أعلى درجة فى التحقق فى الوجود ، وكان بالتالى أكثر جوهرية ، ولهذا كان النوع — على هذا الاعتبار — أعلى درجة فى الوجود من الجنس ، وعلى هذا التفسير ، يكون الجوهر الأول هو الجزئى المركب من الهيولى والصورة ، بينما الكلى هو الجوهر الثانى .

إلا أن هذا التفسير يثير عدداً كبيراً جداً من المشاكل ، إذ يلاحظ أولا أنه إذا كان العلم هو العلم بالموجود الحقيقى ، وكان الموجود الحقيقى — تبعاً لهذا القول — هو الجوهر بمعنى الجزئى ، فإن العلم سيكون إذن علماً بالجزئى . ولكن أرسطو ينكر هذا تمام الإنكار ، ويقول أن لا علمَ بالجزئى مطلقاً ، وإنما العلم علم بالكلى دائماً . فكيف يمكن إذن أن يكون العلم من ناحيةٍ علما بالموجود

الحقيق ، ومن ناحية أخرى علما بغير الحقيق ؟ أعنى كيف يمكن أن يكون للكلى من ناحية وجود ثانوى وغير حقيق ، ويكون العلم من ناحية أخرى هو العلم بالكلى وحده ؟ هذه مشكلة يمتنع حلها ، على الرغم من أن فى استطاعتنا أن نقدم لها بضعة حلول قد تبدو مقنعة فى أول الأمر ، ولكنها فى الحقيقة لا تحل المشكلة على أى وجه . فالحل الذي يقول : إن العلم بالجزئى هو العلم بالفعل ، بينما العلم بالكلي هو العلم بالقوة ، بمعنى أن الإنسان فى حالة علمه إنما يعلم شيئا جزئيا محدداً معينا فى الخارج ، هو حل ليس مقنعاً ، لأن العلم بالجزئى يتم دائماً بأن يتبيّن الإنسان فيه صفات كلية ، أى أن كل ما نفعله فى حالة العلم بالجزئى المشخّص إنما هو أن نحمل عليه صفات كلية عامة . ومعنى هذا أنه حتى فى حالة العلم بالجزئى نفسه لا بد من الالتجاء إلى الكلى دائماً ، وإذن يكون العلم الحقيقى بالجزئى — فى الواقع — علماً بالكلى . وعلى هذا فلا وجه لحلّ المشكلة على هذا النحو . وإنما يمكن أن يقال إن الحل قد يكون مقنعاً فى حالة واحدة ، إذا اجتمع فى الشيء الواحد أنه كلى من ناحية ، جزئى من ناحية أخرى : كلى بمعنى أنه الشيء الأعم الذى نرجع إليه كلّ الأشياء لأنه علتها الغائية ، ولأن كل الأشياء تتعشقه ، وجزئى من ناحية أخرى بمعنى أنه جوهر قائم بذاته مستقل عن غيره تمام الاستقلال . وهذه الحالة لا تنطبق إلا على شيء واحد فحسب ، هو الله .

إلا أن هذا الحل فى صيغته هذه ، لم يصرح به أرسطو مطلقاً ،

وإنما كان أرسطو يقول دائماً إن الجوهر ، الذى هو موضوع العلم ، هو الكلى ؛ والجوهر — بمعنى الوجود الحقيق — هو الجزئى . وكان يطلق هذا القول إطلاقاً عاماً ، بحيث يشمل كل الأشياء من طبيعية وروحية . فمن هذه الناحية أيضاً لا يمكن أن ينحسم الإشكال .

أما إذا قيل إن المسألة قد تُحَل على وجه ثالث بأن يقال إن المعرفة أو العلم بالجزئى مقصور على الأشياء الطبيعية ، بينما العلم بالكلى مقصور على الأشياء الروحية ، أعنى أن موضوع العلم فيما يتصل بالأشياء الطبيعية وحدها ، هو الجزئى المتحقق فى الخارج ، وأما فيما يتصل بالأشياء الروحية فهو الكلى ، بمعنى الصفات الروحية — فإننا يمكن أن نرد على هذا ، بأن نقول إن أرسطو لم يصرح بهذه التفرقة أيضاً ، وإنما أطلق أقواله إطلاقاً — كما قلنا — ، ومن ثم لا يمكن أن نستخلص من أقواله شيئاً من هذا القبيل . وفضلاً عن ذلك ، فإنه يقول بصراحة إن الله جوهر ، وإنه شىء قائم بذاته ؛ وإذا كان كذلك فهو بالضرورة جزئى ، بينما الله روحى بطبيعة الحال . وإذن يحق لنا أن نتساءل : كيف يمكن أن يكون هذا الروحى جزئياً أو جوهراً أول ؟ فهكذا يتضح لنا أن المشكلة لا يمكن أيضاً أن تحل على هذا النحو .

وثمة حل رابع تقدم به البعض ، فقيل إن من الواجب أن يفرق هنا بين الكلى فى ذاته — أى الجنس والنوع فى ذاتهما — وبين الكلى بالنسبة إلينا . فبالنسبة إلينا ، نجد أن الوجود الحقيقى

هو فى النوع أكثر منه فى الجنس ، وفى الفرد أو الجزئى أكثر منه فى النوع . أما هذه الأشياء فى ذاتها ، فيلاحظ فيها أن الجنس أعلى درجة فى الوجود من النوع ، والنوع أعلى من الفرد المشخَّص ، أى أن هناك ترتيباً عكسياً . بيد أن هذه التفرقة بين ما يبدو لنا وما عليه الأشياء فى ذاتها ، ليست من أقوال أرسطو فى شىء ، إذ لم يكن لأرسطو أن يتوصل إلى مثل هذه التفرقة التى لم تُعرف إلا فى العصر الحديث ، خصوصاً عند كَنْت الذى فرق بين الأشياء فى ذاتها ، وبين الأشياء كما تبدو لنا . وإذن فإن هذا الحل الرابع أيضا حل غير مقنع ، ولا محل للأخذ به .

وهكذا نرى أنفسنا ملزمين بالأخذ بأحد أمرين : فإما أن نفسر أقوال أرسطو تفسيراً آخر ، وإما أن نؤكد بكل ثقة أنه وقع فى تناقض شنيع . والحل الثانى هو بلا ريب أيسر الحلول ، ولكن أيسر الحلول ليس دائما أصحها . ولهذا يجب أن ننظر فى الحل الأول ، فنبحث فى هذه المسألة ابتداء من نصوص أرسطو نفسه ، ونعير السياق الذى ترد فيه أقوال أرسطو فى كل حالة ، أهمية كبيرة . وهذا أمر قد تنبه إليه الفارابى فى مقالته « الجمع بين رأيى الحكيمين » ، إذ كان يفرق باستمرار بين سياق الكلام فى كل حالة « لأن من مذهب الحكماء والفلاسفة أن يفرقوا بين الأقاويل والقضايا فى الصناعات المختلفة ، فيتكلمون على الشىء الواحد فى صناعة بحسب مقتضى تلك الصناعة ، ثم يتكلمون على ذلك الشىء بعينه فى صناعة أخرى بغير ما تكلموا به أولا ، وليس

ذلك ببديع ولا مستنكر ، إذ مدار الفلسفة على القول من حيث ومن جهة ما ... »[٢٣] . وعلى هذا الأساس كان يقول إن أرسطو ذكر هذا القول فى سياق المنطق ، بينما يذكر فى سياق الطبيعيات أو الإلهيات قولا آخر يتعارض معه ، وتبعاً لاختلاف السياق اختلف القول . وعن هذا الطريق استطاع الفارابى أن يؤلف بين أقوال أفلاطون وأرسطو ، وأن يزيل كثيراً من الخلافات الموجودة بينهما .

ولا ريب أن هذه الملاحظة التى تنبّه إليها الفارابى ملاحظة وجيهة ، نستطيع أن نضمّ إليها ملاحظة أخرى هى أن أرسطو كان يُضطر فى الأحوال التى كان ينقد فيها آراء أفلاطون ، أن يغلو كثيراً فى توكيد آرائه ، وذلك تبعاً لطبيعة النقد أو المعارضة ، إذ أن من شأنها أن تدفع إلى التطرف فى الناحية المضادة للخصم . وهذا الغلوّ كان يدفعه إلى القول بآراء ما كان له أن يقول بها ، لو لم يكن فى معرض جدل وخصومة . فإذا عمدنا إلى تطبيق هذه الملاحظة ، بأن ننظر إلى المواضع التى تحدث فيها أرسطو عن الصلة بين الجزئى والكلى وقيمة كلّ فى الوجود (أى ما هو جوهر أول ، وما هو جوهر ثان) ، وجدنا أنه كان يعتبر أن وجود الجزئى هو الوجود الحقيقى ، فى المواضع الجدلية أو النقدية فقط . أما فى المواضع الأخرى التى كان يسرد فيها آراءه دون جدل أو معارضة ، فإنه يتحدث دائما عن الكلى (أو الماهية ، أو النوع ، أو الجنس ، أو الصورة) باعتبار أنه الوجود الحقيقى أو الجوهر الأول . فمن هذه

النصوص نستطيع أن نقول بكل تأكيد إن أرسطو كان يجعل الجوهر الأول هو الكلى لا الجزئى .

هذا من الناحية السلبية ؛ وأما من الناحية الإيجابية فإن فى استطاعتنا أيضاً أن نؤكد أنه كان لا بد له أن يقول بهذا لسببين : السبب الأول أنه أبقى على المقدمات الأفلاطونية لنظرية الصور ، ونعنى بها أن العلم هو العلم بالكلى ، ولا علم بالجزئى ، وأن المتغير لا يصلح أن يكون موضوعاً للعلم ، وإنما الثابت هو وحده الذى يصح أن يكون موضوعاً للعلم ، لأن العلم علم أزلى أبدى ، فلا يقبل أن تتغير موضوعاته . والسبب الثانى أن أرسطو قد جعل الوجود الحقيقى — وهذا ما لا ينكره أحد — هو وجود الصورة ، بينما وجود الهيولى أدنى مرتبة بكثير من وجود الصورة ، لأن الوجود بالفعل أعلى مرتبة بكثير جداً من الوجود بالقوة ، والهيولى — كما سنرى فى القسم الثانى من هذا الفصل — هى وجود بالقوة ، بينما الصورة وحدها هى الوجود بالفعل ؛ فكيف يمكن إذن أن يقال إن ما هو مركب من هيولى وصورة أعلى مرتبة مما هو صورة فحسب ؟ أو ليس المعقول — ووحدهُ المعقول — أن تكون الصورة الخالصة من الهيولى ، أو الفعل الخالص من القوة ، أعلى مرتبة من الصورة المختلطة بالهيولى ، أى المحتوية على جزء بالقوة ؟

لا شك إذن فى أن الجوهر الأول — كما يظهر من أكثر المواضع التى ورد فيها — هو الكلى . فعلى الرغم من كل تلك التفسيرات والإلزامات التى فُرضت على أرسطو فرضاً ، وعلى الرغم

من هـذا التأويل الذى ظل سائداً منذ موت أرسطو تقريباً إلى العصر الحاضر ، فإنه لا يمـكن تفسير أقوال أرسطو على وجه غير هذا الذى ذكرناه . فـكل تأويل آخر تأويل فاسد ، لأنه يستلزم بالضرورة القولَ بأن أرسطو قد وقع فى تناقض شنيع . وإذن فلا بد من القول بأن أرسطو قد جعل الوجود الأول للصورة على الهيولى ؛ للـكلى على الجزئى ، أى أنه جعل الماهية أعلى مرتبةً فى الوجود من الجزئى أو المركب من الاثنين .

٢ — *الهيولى والصورة* : لابد إذن من العودة إلى ما قال به أفلاطون من أنه ليس للأشياء المحسوسة إلا وجود ظاهرى فحسب ، أما الصور أو الـكليات فهى ذات الوجود الحقيقى . وهكذا يصبح أرسطو على وفاق مع أفلاطون ، ولا يختلف معه إلا فيما يتصل بفـكرة المفارقة . فإن أفلاطون يقول : إن الصور مفارقة — فيما فهم أرسطو من مذهبه — بينما ينـكر هو ذلك ، ويقول بتلازم الصورة والهيولى تلازماً ضرورياً فى الوجود . فأرسطو يقول أيضاً بالصور ؛ وهو يقيم أساس مذهبه فى الصور على المعرفة والوجود ، كما فعل أفلاطون تماماً . فمن ناحية المعرفة نراه يقول : إن العلم لا يتعلق إلا باللامحسوس والأزلى الأبدى ، وما دخلت فيه الهيولى محسوسٌ ، فلا يمكن اذن أن يكون موضوعاً للعلم ، وانما الصورة وحدها هى موضوع العلم . كما أن كل محسوس متغير قابل للفناء ، والعلم يشترط فى موضوعه أن يكون ثابتاً غير قابل للفناء ، فيجب إذن أن تكون الصورة موضوع العلم ، لأن هذا الشرط

لا ينطبق إلا على الصورة . فمن هاتين الناحيتين إذن لا بد من القول بوجود الصورة إلى جانب القول بوجود الهيولى . ومن ناحية الوجود أو التغير نراه يقول : إن التغير يفترض دائماً غاية يتجه إليها ، إذ لكي يمكن التغير لا بد أن ننتهي إلى غاية ، وهذه الغاية ليست شيئاً آخر غير الصورة . فالصورة هي غاية كل تغير أو الكمال لكل تغير — كما سنرى فيما بعد . وإذن فالقول بالصورة ضروري من كلتا وجهتي النظر هاتين .

ولكن هذا التغير ينطوي على مشكلة لا بد من حلها ، إذ لا بد أن نتساءل : كيف يتم التغير ؟ فنجد أرسطو يقول في هذا الصدد : إنه إذا كانت المعرفة تؤذن بأن الوجود الحقيقي هو وجود الصورة لا الهيولى ، فليس معنى هذا أن ليس للهيولى أي وجود ، وإنما لا بد أن يكون للهيولى وجود ما ، حتى يمكن التغير . وإمكانية التغير مسألة هامة يجب إثباتها قبل الخوض في صميم البحث . لذا يبدأ أرسطو بالبحث فيها فيقول : إن التغير لا يمكن أن يتم من الوجود المطلق إلى الوجود المطلق ، ما دامت الحال لم تتغير ، كما أنه لا يمكن أن يتم من الوجود المطلق إلى العدم المطلق ، أو من العدم المطلق إلى الوجود المطلق ، لأن كلا الرأيين غير متصور ، وإنما يتم التغير من حالة يمكن أن يطلق عليها إنها وجود بمعنى ، ولا وجود بمعنى آخر . فإن المتعلم يصل إلى درجة العلم ابتداء من حالة الجهل ، ولكن هذا الجهل ليس جهلا مطلقا وفي ذاته ؛ وإنما هو جهل ، وفي نفس الآن استعداد للعلم . أعني أن حالة اللاوجود التي يبدأ منها

التغيرليست بمعنى العدم المطلق ، إنما هى نوع من الوجود واللاوجود فى آن واحد : نوع من الوجود من حيث أن هناك استعداداً لقبول الصورة الجديدة غير المتحصلة بعد ، ونوع من اللاوجود ، لأن الصورة لم تتحقق بعد . وإذن فنحن فى هذه الحالة بإزاء حالة وسط بين الوجود المطلق ، والعدم المطلق ؛ والتغير يتم بالانتقال من هذه الحالة المتوسطة إلى حالة التحقق التام للصورة .

وهذا التغير ، مادام يجرى بين حالة لا وجود وحالة وجود ، يجرى دائماً بين ضدّين : ضد هو عدم تحقق للصورة مع تهيّؤ لهذا التحقق ، وضد آخر هو تحقق تام للصورة . ولكن ليس معنى هذا أن الطرف الواحد من هذين المتضادين يتحوّل بنفسه إلى الطرف الآخر ، وإنما يتعاقب الواحد تِلْو الآخر على شيء لا بد أن يظل ثابتاً طوال هذا التغير . وذلك لأنه لما كان قانون التناقض يؤذن بأن الشيء لا يمكن أن يكون هو نفسُه ضدَّه ، كان لا بد من افتراض شيء ثالث يتعاقب عليه هذا التغير من ضد إلى ضد . وهذا الشيء الثالث الذى هو موضوع التغير يسمّى باسم المادة . وحينما يجعل أرسطو الصورة فى مقابل المادة يقول إن الصلة بين الاثنتان ليست صلة تعارض مطلق — كما يقول أفلاطون — وإنما الاثنتان تتحدان معاً فى إيجاد شيء واحد ، فهى صلة اتحاد لا صلة تضاد .

وإذا صرفنا النظر عن تحقق الصورة ، أو عن الصورةباعتبارها متحققة ، فإننا فى الحالة الأولى نصل إلى شيء غير معين يقبل أن يتحوّل إلى أى شيء ، فهو لا محدود مطلق ، لا بمعنى أنه لامحدود

فى المكان — فإن أرسطو ، كما سنرى فى الفصل الخامس ، ينكر اللامتناهى فى المكان — وإنما اللامحدود هنا يكون بمعنى الخالى من أى تعيّن . فهذا النوع إذن ، أى الخالى من أى تعين ، يسمى باسم الهيولى الأولى ὕλη πρώτη وهى القابلة لأن تتخذ أى صورة ، ولو نظرنا إليها فى الواقع لوجدناها غير موجودة على حدة ، وإنما هى أيضاً هيولى للعناصر . أما إذا صرفنا النظر عن الصورة باعتبارها غير متحققة ، فالهيولى فى هذه الحالة تسمى باسم الهيولى القريبة ἔσχάτη ὕλη أو ἴδιος وهى الهيولى الخالية من الصورة المعينة . فمثلا اذا صرفنا النظر بالنسبة إلى تمثال ما ، عن صورة التمثال المصنوع من البرونز ، فان الهيولى القريبة فى هذه الحالة هى البرونز.

ويلاحظ فى هذا كله أن الهيولى فى هاتين الحالتين ليست موجودة بالفعل أو ليست وجوداً بالفعل ، لأنه من غير الممكن أن تتحقق وحدها ، ولهذا فإنها قوة صرفة ، قوة (أو قدرة) على التعين ، سواء أكان ذلك تعيناً بأية صورة ، أو كان تعيناً بصورة معينة . ولهذا تسمى الهيولى باسم القوة ، ويسمى الوجود فى حالة الهيولى باسم الوجود بالقوة . وما يشابه الهيولى فى هذه الحالة يطلق عليه أيضاً اسم الوجود بالقوة . وكل ما دخلته الهيولى فإنه يكون به جزء بالقوة ، على قدر الجزء الذى فيه من الهيولى .

ولكننا إذا صرفنا النظر من ناحية أخرى عن هذا التغير فى ذاته ، وتعلقنا بالنتيجة النهائية التى ينتهى إليها هذا التغير فحسب ، أو تعلقنا بتحقق الصورة طوال هذا التغير ، فإننا فى هذه الحالة الثانية

نصل إلى إدراك الصورة بنوعيها : فإذا كانت الصورة فى طريقها إلى التحقق سميت هذه الحالة باسم « التهيؤ للكمال » (انرجيا) ἐνέργεια ، وهى الحالة التى يكون عليها الشىء وهو فى طريقه إلى تحقيق صورته . أما إذا تحققت الصورة بتمامها ، فإن هذه الحالة تسمى باسم « حالة الكمال » (انتلخيا) ἐντελέχεια وفى هذه الحالة الأخيرة تقف الصورة . والصورة — كما قلنا من قبل — أزلية أبدية ، لأنه لابد من الوقوف عند حد ، وإلا اضطررنا إلى القول بصورة للصورة وهكذا باستمرار ، ولم يكن ثمة سبيل لتحقق شىء . فإذا كانت الأشياء تتحقق ، فلا بد من القول إذن بأن الصورة ، منظوراً إليها بالنسبة إلى شىء ما من الأشياء ، هى أزلية أبدية ،ولهذا كانت موضوعاً للعلم . أما بالنسبة للهيولى فإنه يلاحظ أنه لما كانت الهيولى هى الأساس لكل تغير ، إذ لابد من افتراضها بالنسبة لكل تغير ، فإنها من هذه الناحية أزلية أبدية ، ولا يمكن أن يتصور فناؤها . والحالة التى تكون فيها الصورة ، هى حالة تحقق كما قلنا ؛ ولهذا تسمى باسم الفعل . وكل ما يكون شبيهاً أو مماثلا للصورة فى هذه الحالة يسمى أيضاً باسم الفعل . وعلى هذا يجب أن يقال بالنسبة لكل الأشياء التى تحتوى على صورة ، إن فيها بمقدار هذه الصورة جزءاً بالفعل .

وهنا تبدأ مسألة أخرى ، وهى مسألة الوجود بالذات ، بالنسبة إلى الهيولى والصورة ، فهل يمكن أن نقول إن ثمة هيولى واحدة وصورة واحدة ، وإن كل واحدة منهما مستقلة قائمة بذاتها ، وإنهما

بالتالى ، بتركيبهما بعضهما مع بعض يكوّنان كل الأشياء المركبة من الهيولى والصورة ؟ أما فيما يتصل بالصورة ، فهذا متحقق فقط بالنسبة إلى صورة واحدة لا يمازجها شيء من المادة مطلقا ، لأنها فعل صرف ، والفعل الصرف صورة خالصة . وهذه الصورة هى الله . إلا أن هذه الصورة لا توجد كجزء من الأشياء ، أو ليست هى العنصر لجميع الصور أو الأشـياء الروحانية ، بل إن صورة الله ، باعتباره فعلا محضاً ، صورة قائمة بذاتها مستقلة تمام الاستقلال عن بقية الصور ، والصور الأخرى لها وجودها مستقلة عن صورة الله . فمن هذا كله يتبين أنه إذا نظرنا إلى الأشياء الموجودة فى العالم ، أى إذا نظرنا إلى كل موجود سوى الله ، فإننا لا نستطيع أن نقول إن هناك صورة واحدة تدخل فى تركيب جميع الأشياء كما يدخل عنصر واحد فى تركيب جميع ما يتركب منه .

وكذلك الحال بالنسبة إلى الهيولى ، فحتى الهيولى الأولى نفسها لا يمكن أن يقال عنها إنها توجد قائمة بذاتها على النحو الذى توجد به صورة الله قائمة بذاتها ، لأن هذه الهيولى الأولى هى فى الواقع ذات صورة ، وهذه الصورة هى العناصر. وإنما تتدرّج الصور والهيولات بعضها بالنسبة إلى بعض : فمن ناحية الهيولى ، نجد التدرُّج يبدأ من هذه الهيولى الأولى التى هى مادة العناصر ، حتى هيولى الشيء الجزئى الأخير ، أى الذى لا يكون وسطاً بين عدة أشياء . وفيما بين هذين النوعين من الهيولى تتسلسل عدة هيولات متوسطة : فهناك مثلا بعد هيولى العناصر (١) هيولى المعادن ، وبعد هيولى المعادن

بالنسبة إلى جسم أولى ، هيولى شىء آخر مركب من هذه المعادن ، وهكذا باستمرار . وكذلك الحال فيما يتصل بالصورة ، نجد التدرج ابتداء من الصورة الأولى أو صورة الصور وهى الله ، حتى الصورة الأخيرة التى لا توجد إلا مع هيولى . وفيما بين هاتين الصورتين توجد باستمرار وسائط فى أنواع الصور . والشىء الذى يكون أحياناً هيولى قد يكون أحياناً أخرى صورة ، والعكس بالعكس . فمثلا إذا جعلنا من النحاس باعتباره معدناً ، تمثالا مصنوعاً من النحاس ، فإن صورة النحاس (في الحالة الأولى) تصبح بدورها هيولى (فى الحالة الثانية ، أى فى التمثال) . وإذن فإن إطلاق الهيولى والصورة ليس إطلاقاً عاماً ، وإنما هو نسبى ، لأن لكل شىء صورته وهيولاه ، وليس ثمة صورة مشتركة أو هيولى مشتركة بين جميع الأشياء .

ولكن ، كيف نفرق فى الشىء الواحد بين الهيولى والصورة؟ قلنا إن الهيولى هى القوة ، والصورة هى الفعل ، فلأجل تعيين الصورة والهيولى يجب أن نفرق بين ما هو بالقوة ، وما هو بالفعل ، فما هو بالقوة نسميه حينئذ باسم الهيولى ، وما هو بالفعل نسميه باسم الصورة . ففى الجسم الانسانى مثلا ، نقول إن النفس أولا من حيث إنها كمال للجسم الطبيعى هى صورته ، ولكننا نقول بالنسبة إلى النفس فى ذاتها ، إن فيها شيئين : عقل ينفعل ، وعقل بالفعل . والعقل المنفعل يعتبر فى هذه الحالة هيولى — مادام هو بالنسبة إلى العقل الآخر فى حالة قوة ، بينما العقل الفعال يعتبر

صورة . وهكذا يشاهد باستمرار أن من الممكن أن يفرّق فى كل شىء بين هيولى وصورة ، على أساس ما هو بالقوة ، وما هو بالفعل. ففى عالم الحيوان مثلا تعتبر الأنثى هى الهيولى والذكر هوالصورة. ومن هذا كله نستطيع أن نستخلص أن الصورة هى مجموع الصفات التى تطلق على شىء ما من الأشياء ، لأن هذه الصفات كلية وبها يتم كمال الشىء ، وإذا سُلبت عن الشىء لم تبق فيه إلا هيولى فحسب . ولهذا كانت الصورة — تبعاً لهذا — الأساس فى كل عليّة ، ما دامت من ناحية أخرى تكون بالفعل. أما الهيولى فإنها لما كانت بالقوة ، وفى حالة انفعال ، فإنه لا يمكن أن تطلق عليها العلية إطلاقا حقيقيا ، وإنما على سبيل التمثيل وَحْدَه .

ويمكن أن تقسّم العلة الصورية إلى ثلاثة أقسام ، يضاف إليها الهيولى باعتبارها داخلة فى التعين — من حيث إنها شرط لتحقق الصورة بانضمامها إليها — فبذلك تكون لدينا أربع علل .ولكن هذا التقسيم فى الواقع يرجع إلى تقسيم مزدوج فحسب ، وهو التقسيم الأصلى الذى ذكرناه ، أعنى الهيولى والصورة ، لأن العلل الثلاث التى تُذكر إلى جانب العلة المادية يمكن إرجاعها إلى علة واحدة هى الأولى فى الترتيب ، ونعنى بها ما يطلق عليه « العلة الصورية». فالعلة الغائية هى الصورة فى الواقع ، وإنما يقال عنها إنها غائية باعتبار الفاعل الذى ينظر إلى الصورة من ناحية نهاية التحقيق ، فلا فارق بين العلة الصورية والعلة الغائية فى شىء مثل تمثال ناپليون — مثلا — ، وإنما أصل التفرقة فى هذه الحالة هو وجهة النظر التى

ينظر منها الفنان ، فإنه إذا نظر إلى هذا التمثال باعتبار ما يريد تحقيقه من هيولاه ، سمّى ذلك باسم العلة الغائية . ولكن هذه العلة الغائية ليست شيئا آخر غير الصورة التى سيكون عليها التمثال ، فالعلة الغائية فى هذه الحالة هى فى الواقع العلة الصورية سواء بسواء . وكذلك الحال بالنسبة إلى العلة الفاعلية سواء أكانت هذه العلة صادرة عن باطن أو عن خارج ، صادرة عن باطن فى الأشياء الطبيعية من حيث أن الطبيعة هى مبدأ الحركة فيها ، أو فى الأشياء الصناعية من حيث أن شيئاً فى الخارج هو الذى يحقق اتحاد الهيولى والصورة . فإننا فى كلتا الحالتين ، نجد أن هذا الفنان لا يفعل شيئاً آخر غير تحقيق الصورة فى الشىء المراد تحقيقها فيه . فبدون الصحة التى فى ذهن الطبيب لا يمكن له أن يشفى مريضاً ، أعنى أن الطبيب فى هذه الحالة لا يحقق عمله إلا عن طريق صورة الصحة المرتسمة فى ذهنه . فكأن العلة الفاعلية فى الواقع ترجع إلى العلة الصورية . وهذا أظهر ما يكون فيما يتصل بالولادة عند الإنسان والحيوان : فإن صورة الإنسان هى التى تولّد الإنسان ، ولهذا كانت الصورة والعلة الفاعلية فى هذه الحالة شيئا واحداً . ومن هذا كله يتبيّن أن هاتين العلتين ترجعان فى النهاية إلى العلة الصورية ، فلم يبق إذن غير العلتين الرئيسيتين اللّتين ذكرناهما من قبل ، ونعنى بهما الهيولى والصورة.

فلننظر بعد ذلك فى الهيولى باعتبارها علة : **فيلاحظ أولا** أن عليّة الهيولى هى فى الواقع علية انفعال ، لأن الشىء فى حالة الانفعال هو الشىء الذى لم يحصل بعد على صورته ، أى أنه الشىء

غير المتعين بعد، فلما كانت الهيولى — كما قلنا — غير المتعين، والقابل لأن يتعين إما بأية صورة — إذا كانت الهيولى أولى — ، أو بصورة معينة إذا كانت الهيولى قريبة، فإن علية الهيولى — فى هذه الحالة — علية سلبية، بمعنى الانفعال. ومع ذلك، نجد أرسطو يضيف إلى الهيولى علية أخطر من هذه بكثير، فهو يقول أولا إن الهيولى تتعشق الصورة، ولكى تتحقق الصورة لا بد من وجود الهيولى، أعنى أنه إذا لم يكن من الممكن أن يطلق على الهيولى اسم العلة بالمعنى الدقيق، فمن الممكن — على أقل تقدير — أن يقال إنها شرط يتوقف على وجوده تحقق الصورة. ولا بد — تبعاً لهذا — أن تدخل الهيولى كشرط من شروط تكوين المركب من الاثنين.

وللهيولى فى قبولها للصورة أحوال مختلفة، فهى تارةً تتلاءم والصورةَ تمام التلاؤم، فتتحقق الصورةُ بكمالها، وتارةً أخرى تقاوم الصورة فيكون المتكون حينئذ ناقصا فى الوجود، وفى أحيان أخرى يكون من شأن وجود الهيولى حدوث أشياء عَرَضية غير مقصودة من العلة الغائية ومن العلة الفاعلية، فتكون أحداثا عرضية أو بالاتفاق. ومعنى هذا أن للهيولى إذن نوعا من العلية أو من القدرة الإيجابية، أى أنها ليست سلبا خالصا. ويتمثل هذا فى حالتىْ الضرورة القَسرية، والاتفاق. وأرسطو يستخدم هذين النوعين أحيانا كثيرة، خصوصا فى باب الحيوان، لتفسير كثير من الظواهر الشاذة أو الناقصة فى الأشياء. فالظواهر العرضية

تفسّر بالاتفاق ، والموجودات الناقصة تفسر عن طريق الضرورة القسرية بمعنى مقاومة الهيولى للصورة . وهذه الضرورة القسرية موجودة فى الطبيعة فى أحوال كثيرة جداً ، لأن من شأن الهيولى ، وكلّ شيء تدخله الهيولى ، أى من شأن كل حادث ، ألاّ يبلغ الكمال ؛ فلا يكاد يوجد — فى الواقع — اتحاد كامل بين الهيولى والصورة ، بدون أدنى مقاومة من جانب الهيولى نحو الصورة . ولهذا كان الكامل دائما ، هو الخالى من الهيولى ، أى الأشياء المفارقة ، وهى عند أرسطو (كما سنرى فى القسم الثالث من هذا الفصل) الله ، وعقول الأفلاك .

أما الاتفاق ، فقد كرّس له أرسطو نصيبا كبيراً من البحث لأوّل مرة ، وهو نفسه يشير إلى هذا فيذكر أن أحداً قبله لم يُعْنَ بالبحث فيه كل هذه العناية ، ويبدأ بالردّ على من ينكرون ما للاتفاق من أهمية . وأول هذه الإعتراضات ما قاله أنباذوقليس من أنه لا وجود للاتفاق فى الطبيعة ، فيرد أرسطو على هذا بقوله إن أنباذوقليس نفسه قد اضطرّ إلى تفسير كثير من الظواهر بالاتفاق . والاعتراض الثانى — وهو أوجه من الاعتراض الأول — يذكر لنا أوذيموس أنه صادر عن ديمُقْريطس ، والأصل فيه أن الطبيعة محكومة بالضرورة المطلقة ، فلا مجال لعدم الضرورة — أى للاتفاق — ، والطبيعة كلها تسودها العلية ، فلا مجال للتحدث عن الاتفاق إذن . ويرد أرسطو على هذا الاعتراض على أساس فكرة النّدرة ؛ فالنادر أو الشاذ — ولا سبيل مطلقا إلى

الشك فى وجوده — هو الصادر عن الاتفاق . ويقول أرسطو إن الاتفاق والندرة أو الشذوذ شيء واحد . وعلى الرغم من أن أرسطو لم يكن دقيقا فى هـذا القول ، فإن من الملاحظ فى أغلب الأحيان أن يكون الشاذ وما حدث بالاتفاق شيئا واحداً .

وحينما يتحدث أرسطو عن الاتفاق ، يأخذ فى قسمته إلى نوعين : الاتفاق بالمعنى الدقيق ، ثم البخت . فالاتفاق τἀυτοματον يكون بالنسبة إلى الأشياء غير الإنسانية ، والبخت τυχή بالنسبة إلى الأفعال الإنسانية . ويذكر أرسطو هذه التفرقة تارةً ، فيقول إن الاتفاق فى مقابل البخت ، بينما يتحدث تارة أخرى عن الاثنين باعتبارهما شيئاً واحداً ، ويجعل لهما لفظاً عاما هو τἀυτοματον . ولـكنه حينما يريد أن يعرّف الاتفاق لا يعرف إلا البخت ، فيقول فى تعريفه : « إنه الحدوث بالعرض لوقائع قابلة لأن تكون غايات لو كانت (هذه الغايات) صادرة عن الفكر والاختيار(٢٤) » . فمثلا حينما يَلْقى دائنٌ ذهب إلى السوق لشراء ما يلزمه ، شخصاً مديناً له ، فيطالبه بالدين — وهذا هو المثَل الوارد فى « الطبيعيات » — أو حينما يعثر الإنسان بالصدفة على كنز — وهذا هو المثَل الوارد فيما بعد الطبيعة ، والمستخدَم حتى عند كُورنو — فإن هناك شيئاً ما قد تحقق فى هـذه الحالة ، دون أن يكون مقصوداً من الفعل . ولـكن هذا الشيء الذى تحقق ، كان يمكن أن يكون غاية لو كان الإنسان قد قصد إليه قصداً . فلو تواعد الدائن والمدين على أن يلتقيا فى السوق ، لـكان التقاؤهما هناك بالعلة لا بالعرض ؛ أما فى حالة

التقائهما على النحو السابق ، فإن هذا الالتقاء يكون بالعرض لا بالعلة ، لأن الذاهب إلى السوق والمدين ، التقيا معاً بدون أن يرتبا هذا الالتقاء . وحيث لا ترتيب ، فلا فكر ولا اختيار . وإذن فالأحداث التي تحدث بالاتفاق هي تلك التي تأتي بالعرَض ، وكان من الممكن أن تكون غايات لو أنها صدرت عن فكر واختيار .

ولو أننا حذفنا هنا فكرة « الفكر والاختيار » — لأن هذا لا يقال إلا فيما يتصل بالإنسان — وقلنا بدلا من هذا بالجوهر والطبيعة ، لكان من الممكن أن يوضع تعريف عام للاتفاق على نحو ثان ، فيقال حينئذ : « إن الاتفاق هو الحدوث بالعرَض لوقائع كان يمكن أن تكون غايات ، لو أنها كانت صادرة عن جوهر الشيء وطبيعته الحقيقية » . فكل ما يحدث من الحوادث الصادرة عن التقاء الأجسام دون قصد ، وحينما تكون هذه النتائج الحادثة ليست صادرة عن طبيعة الشيء المتحرك ، يعتبر صادراً عن الاتفاق لا عن العلة . ومن المشاهَد في الطبيعة وجود هذه الأحداث باستمرار ، وهذا ما يسمى باسم الشواذ أو النوادر أو ما يخالف القانون العام ، مهما كان نظرنا لفكرة القانون في هذه الحالة . أعني أن فكرة الحدوث بالاتفاق — في هذه الحالة — ستكون فكرة نسبية ، لأنها بالنسبة إلى ما نقرره من حقيقة وطبيعة الشيء أو القانون الذي يسير عليه هذا الشيء .

ومن تحليلنا لفكرة الاتفاق هذه ، يتبين أن الحدوث في هذه الحالة صادرٌ عن الهيولى ، لأنه ليس صادراً عن الماهية ، أي عن

الصورة . وهكذا تكون الهيولى نوعاً من العلية الإيجابية . بل إن للهيولى أيضاً — فضلا عن هذا كله — علية كبرى تجعل منها أهم العلل : ذلك أن الصورة كلية دائما ، وما يجعل هناك فارقا بين الأشياء بعضها وبعض — مما يدخل تحت صورة واحدة — هو وجود الهيولى فيها . فكأن الهيولى فى الواقع هى الأصل فى الفردانية . ولهذا نجد أرسطو فى مواضع كثيرة يقول : إن الأصل فى الفردانية (أو التفرد) هو الهيولى ، وحيث لا توجد الهيولى ، لا توجد الفردانية ، بل تكون الأشياء واحدة . إلا أن أرسطو لم يبحث مسألة « الفردانية » بحثا عميقا ، وإنما تركها غامضة بعض الغموض ، فجاء رجال العصور الوسطى من بعد ، وأولوا هذه المسألة عناية كبيرة . فقد اهتم الفلاسفة المسيحيون بفكرة الفردانية اهتماما كبيراً ، ولكنهم لم يستطيعوا أيضا أن يجدوا مخرجاً لهذه المسألة فيما يتصل بعقول الأفلاك ، حينما قالوا فى نظريتهم عن الملائكة — والملائكة عندهم عقول الأفلاك — إنهم يختلفون بالكيف فيما بين بعضهم وبعض ، وفى كل كيف أو نوع لا يوجد غير ممثل واحد ، أى أن لكل نوع فرداً واحداً ، إذ أنهم بهذا القول قد جعلوا الملائكة تفترق ، مع أنها أرواح خالصة ، أى صور خالية من الهيولى .

والواقع أن مشكلة الفردانية هذه ، قد جرَّت على أرسطو كثيراً من الإشكالات وأوقعته فى كثير من التناقض — مما رأينا مثيلا له من قبل فيما يتصل بالكلى والجزئى . فإنه يلاحظ

فى هذه الحالة إننا إذا قلنا بأن الهيولى هى العلة فى الفردانية ، وإذا نظرنا من ناحية أخرى إلى ما يقوله أرسطو أحيانا وما يفسر به قوله فى الأغلب والأعم ، من أن الجوهر الحقيقى هو الجزئى أو الفرد أو المركب من الاثنين ، فمعنى هذا قطعا أن العلة الحقيقية للجوهر الحقيقى هى الهيولى ، ما دامت هى العلة الحقيقية فى التفرد ، بينما الصورة — إذا كانت جوهراً ثانيا — ولا تدخل فيها المادة ، ستكون حينئذ فى مرتبة ثانوية من الناحية العِلّية بالنسبة إلى الهيولى . وقد اُضطُرّ أرسطو — إزاء هذه المشكلة — أن يبحث فى المسألة بحثا غير قليل فقال : يجدر بنا أن نبحث عن الجوهر الحقيقى هل هو الصورة أو الهيولى أو المركب من الإثنين . وفى مواضع أخرى نجده يقول : إن الجوهر يطلق بمعان عدة ، فيطلق أولا على النوع وعلى الجنس ، ثم على المركّب من الهيولى والصورة أو الموضوع ، وهذا الموضوع ينقسم بدوره إلى الهيولى وإلى الصورة . بيد أنه لما كان النوع والجنس — فى الواقع — هما الصورة ، فإننا نستطيع أن نُرجع معانى الجوهر فى النهاية إلى معان ثلاثة هى : الهيولى ، والصورة ، والمركب من الاثنين .

وقد رأينا أن منطق المذهب كان يقضى على أرسطو بأن يقول إن العلة الحقيقية للجوهر هى الهيولى إذا كان المركّب من الإثنين هو الجوهر الأول والجوهر بمعنى الكلمة . ولكن كيف يُتصوَّر بعد ذلك أن تكون الهيولى جوهراً بالمعنى الحقيقى ، بينما هى فى الواقع لا وجود ، لأنها إمكانية مطلقة ، إمكانية للتعين بأية صورة

من الصور ، أعنى أنها ليس لها وجود فى الواقع ، لأنها لا محدود ، واللامحدود غير موجود . فكيف يتفق إذن أن يقال : إن هذا اللامحدود ، أو هذا الذى بالقوة ، أو هذه الهيولى ، هى إذن الجوهر الأول ، بمعنى الموجود الحقيقى ، أو الموجود بأعلى درجة ؟ إننا هنا إذن بإزاء تناقض شنيع فى فلسفة أرسطو ؛ تناقض يهدم المذهب كله من أساسه ، وهو التناقض نفسه الذى لاحظناه من قبل فيما يتصل بالصلة بين الكلى والجزئى . وعلى ذلك فإما أن نقول بوجود هذا التناقض فى الواقع ، وعدم استطاعة أرسطو التخلص منه ، كما ذهب إلى ذلك كثير من المؤرخين مثل تسلر[٢٥] ، وإما أن نلتمس مخرجاً لهذا التناقض ، فى ذلك الحل الذى سبق لنا أن أدلينا به عند الحديث عن الصلة بين الكلى والجزئى (فى القسم الأول من هذا الفصل) ، فنقول : إن الجوهر الحقيقى هو الصورة ، لأنها بالفعل باستمرار ، وما هو بالفعل هو الموجود بمعنى الكلمة ، أما ما هو بالقوة فهو فى الواقع لا وجود ؟ وكلما قل نصيب الشىء مما هو بالقوة ، كان الشىء أعلى درجةً فى الوجود . فإذا كانت الصورة أعلى مراتب الوجود ، فهى إذن الجوهر الحقيقى ، والجوهر بمعنى الكلمة . وهكذا نعود فنؤيد ما قلناه من قبل من أن أقوال أرسطو يجب أن تفسر على هذا النحو ، وإلا وقعنا ، أولا من ناحية نظرية المعرفة ، فى المشكلة الضخمة التى ذكرناها فيما يتصل بالكلى والجزئى ؛ وفى مشكلة أخرى لعلها أن تكون أكثر خطورة ، تتصل بالوجود من حيث طبيعته ؛ إذ أننا نجد فى هذه الحالة أننا

لو قلنا بأن الوجود على صورة الجزئى (أو المركب من الهيولى والصورة) أعلى مرتبة من الوجود على نحو الصورة فحسب ، فإننا فى هذه الحالة لا بد أن ننسب إلى الهيولى من القدرة العلية أكثر مما ننسب إلى الصورة ، ومعنى هذا أننا لا بد أن نجعل للهيولى وجوداً أعلى مما للصورة . ولا ريب أن هذا غير معقول ، فضلا عن أنه غير مقبول مطلقاً ، بالنظر إلى الأسس الرئيسية التى تقوم عليها الفلسفة الأرستطالية .

لهذا فإننا إذا أردنا أن نتجنب الوقوع فى التناقض ، يجب علينا بالضرورة أن نقول إن الجوهر الأول هو الصورة ، والجوهر الثانى هو المركب من الهيولى والصورة . أما الهيولى فإن تجوّزنا وقلنا إن من الممكن أن تسمى جوهراً كذلك ، فإن من الواجب أن نعدها جوهراً فى أحط مرتبة من مراتب الوجود . ومع هذا فإنه ليس فى هذا أيضاً ما يحل لنا مشكلة الفردانية . إذ الواقع أن هذا الشىء الذى سمّاه أرسطو « بالقوة والفعل » ، هو مصادرة لا أساس لها على الإطلاق ، وهو أشد من الأساطير الأفلاطونية إيغالا فى اللامعقولية . وإذا كان أرسطو قد قصد عن طريق هذه الناحية الأسطورية التى أقحمَها فى فلسفتِه ، ونعنى بها القوة والفعل ، أن يحل أولا مشكلة الحمل — أى إمكان وجود عدة صفات فى شىء واحد — ثم مشكلة التغير — أى الانتقال من حالة وجود إلى حالة لا وجود ، أو من حالة لا وجود إلى حالة وجود ، بالنسبة

إلى شىء موجود — فإنه فى الواقع لم يستطع أن يحل هاتين المشكلتين عن هذا السبيل .

وينظر أرسطو إلى الهيولى باعتبارها إمكانية . ولكن إمكانية الهيولى ليست إمكانية منطقية ، وإنما هى إمكانية وجودية . فالهيولى باعتبارها إمكانية هى دائماً إمكانية تحقق وجود ، أعنى أنها تفترض بالنسبة إلى ذاتها أن تتحقق ، لا أن لا تتحقق . فهى فى درجة من الوجود ، مهما كانت قلة مرتبة هذا الوجود . ولهذا فإنها دائماً فى حالة تعشق مستمر ، من أجل تحقيق هذا الوجود ، أى من أجل تحصيل الصورة . وهذا التعشق المستمر نحو الصورة من جانب الهيولى يسمى باسم الحركة .

وكذلك الحال بالنسبة إلى الصورة ، فإنها فعل أو كمال ، باعتبار أن هذا الفعل كان لا وجوداً وإمكانية ، ثم استحال إلى وجود بالفعل وإمكانية متحققة . أى أن الصورة من جانبها تفترض دائماً وجود انتقال من حالة الهيولى العارية عن الصورة ، إلى حالة الهيولى المتحققة بالصورة . فمن هذه الناحية أيضاً نجد أن الصورة تقتضى بطبيعتها الحركة ، لأنها ليست فى حالة سكونية ، وإنما هى فى حالة حركية ديناميكية ، لا استاتيكية ، باستمرار . وهذه هى الناحية الحركية أو الديناميكية فى مذهب أرسطو ، فهو يعتقد بأن فى الوجود ديناميكية مستمرة ، من حيث تحققه فى الوجود الحسى . أما من حيث الوجود العقلى ، فهو يرمى إلى القول بالسكونية ، أو الاستاتيكية لا بالحركية . وهكذا يفضى بنا الحديث عن الهيولى

والصورة إلى الحديث عن الحركة ، وهى تكوّن القسمَ الثالث من هذا الفصل الخاص بالفلسفة الأولى (أو ما بعد الطبيعة) عند أرسطو .

٣ — **الحركة والمحرك الأول** : تحتاج الهيولى للتحقق أن تنتقل إليها الصورة وتنطبع عليها وتكسبها التعيّن والتحديد . ولهذا يعرّف أرسطو الحركة بقوله إنها « فعْل ما هو بالقوة بما هوَ بالقوة » . فهى أولا فعل ، بمعنى أنها انتقال إلى الفعل ، إذ يجب أن يفرق هنا بين الفعل بمعنى الكلمة ، سواء أكان الفعل تحقق الكمال ἐνέργεια أو كان الكمال ἐντελέχεια ، وبين الفعل فى حالة الحركة . إذ أن الحركة تختلف عن الفعل بمعنى التهيؤ للكمال (إنرجيا) فى أن هذه الحالة الأخيرة بتحققها يتم المقصود ، أى أنها اكتساب غاية ، بينما الحركة بتحققها تنتهى وظيفتها : ولا يكون بها تحقق لغاية من الغايات فى ذاتها . فتحريك النفس لليد مثلا ، من أجل تحصيل شىء ، حركة تنتهى الغاية منها بإيصال الشىء إلى اليد. أما فى حالة الفعل بمعنى التهيؤ للكمال (إنرجيا) ، فإن الغاية لا تنتهى بمجرد الإيصال ، وإنما يجب أن تمتلك اليد الشىء المطلوب أخذه . وكذلك الحال بالنسبة للمتعلّم مثلا ، فإنه بمجرد وصول المعلومات إلى الذهن ، تنتهى الحركة . ولكن المقصود من تحقق هذا الفعل هو حصول هذه المعلومات فى الذهن بالفعل . وكذلك تختلف الحركة باعتبارها فعلا عن الفعل باعتبار أنه الكمال (إنتلخيا) ، فى أن الكمال حالة سكونية (استاتيكية) ليس فيها تغير ، بينما فعل الحركة هو فعل

بمعنى الكلمة، أعنى أن فيه تأثيراً من جانب شىء فى شىء ، فهو يدل لا على حالة — كما هى المسألة بالنسبة إلى حالة الكمال أو الإنتلخيا — وانما يدل على إيجاد حالة . فهذا إذن هو المقصود من القول بأن الحركة فعل .

والحركة هى فعل ما هو بالقوة بما هو بالقوة ، لأن ما هو بالفعل لا يحتاج إلى أن ينتقل من حال إلى حال ، من حيث هذا الاعتبار عينه ، أى اعتبار الشىء المتحصّل بالفعل . فالصورة المتحققة بالنسبة إلى شىء ، لا يقال عنها فى هذه الحالة إنها بالقوة بالنسبة إلى هذه الصورة عينها ، فلا حركة تقال عليها إذن . وانما تقال الحركة على الشىء الذى ينتقل من حالة القوة ، بالنسبة إلى شىء ما من الأشياء ، إلى حالة فعل بالنسبة إلى هذه الحالة عينها . وقولنا « بما هو بالقوة » معناه أن هذا الفعل لا يتم على أى نحو كان ، بل منظوراً إليه من الجهة التى هو فيها بالقوة . فمثلا انتقال ورقة عباد الشمس من الأزرق إلى البنفسجى بتأثير حمض ، إنما يكون عدم التحقق بالقوة هو بالنسبة إلى البنفسجى لا إلى أى شىء آخر ،فتحقق الفعل هنا يتم من الجانب الذى كان فيه الشىء بالقوة إلى الجانب الذى سيكون فيه الشىء من الناحية نفسها بالفعل . ويمكن أن نضرب لذلك مثالا آخر فنقول إننا إذا أخذنا كرة من النحاس فلا يمكن أن نقول إنها تنتقل إلى النحاس ، لأن صورة النحاس موجودة من قبل فلا سبيل إذن إلى إيجاد فعل من هذه الجهة ، مادامت الصورة فى هذه الحالة ليست بالقوة ، وإنما يكون تحقق الفعل ، أو الانتقال ، من جانب

صيرورة قطعة النحاس كرة . فهذا معنى قول أرسطو « بما هو بالقوة » ، أى من الجانب الذى كان فيه من قبل بالقوة ، فتلك إذن هى الحركة .

وكل حركة تفترض — تبعاً لهذا — شيئين : شيئاً يتم به الفعل ، وشيئاً يجرى عليه الفعل ، إذ أن المطلوب فى هذه الحالة هو تحقيق الصورة بالنسبة إلى الهيولى ، وهذا لا يتم إلا بأن تنتقل الصورة فتحلّ فى الهيولى . وهذا الانتقال يتم دائما بأن تماسّ الصورة بالهيولى ، مادام المطلوب هو تحصيل الهيولى لصورة ما . أعنى أن الاكتساب أو التحصيل يقتضى دائما التماس . فمن هذا كله يتبيّن أن الحركة تقتضى دائما وجود شيئين : شيئاً يحرّك — هو الصورة بعللها المختلفة ، أعنى من حيث كونها علة صورية أو علة فاعلية أو علة غائية — ، وشيئاً يتحرك ، هو الهيولى أو الموضوع الذى سيجرى عليه التغير . وإذا نظرنا إلى الحركة من إحدى هاتين الناحيتين ، فلابد أن نقول إنها أزلية أبدية . وذلك لأنه لما كانت الهيولى والصورة أزليّتين أبديتين ، فلابد أن يكون الناتج عن اجتماعهما أو عن صلتهما ، أزلياً أبدياً هو الآخر ، أعنى أن الحركة لا بد أن تكون أزلية أبدية . ولأرسطو برهنة طويلة على أزلية الحركة وأبديتها .

بدأ أرسطو هذه البرهنة ، بأن أشار إلى ضرورة افتراض الحركة ابتداء ، بالنسبة إلى الطبيعىّ ، لأنه لا وجود للطبيعيات — بل ولا لعلم آخر من العلوم — إلا بافتراض الحركة . فهؤلاء

الذين يقولون بالثبات الدائم ، يجعلون العلم ممتنعاً ، وهم من أجل ذلك مخطئون كل الخطأ . أما الذين قالوا بوجود الحركة ، فإن بعضاً منهم — وهم الذين قالوا بوجود عوالم لا متناهية تأتى وتذهب — قد قالوا أيضاً بوجود حركة أزلية أبدية . ولكن هناك قوماً آخرين أنكروا أزلية الحركة أو أبديتها أو الاثنتين معاً ، فقالوا إما بوجود عالم واحد كان قبله سكون ثم ببدئه بدأت الحركة ، أى أن الحركة — فى هذه الحالة — ليست أزلية . وهذا ما قاله انكساغورس ، أو بوجود أكثر من عالم تتناوب فيه الحركة والسكون تبعاً لدورات ، كما قال أنباذوقليس .

لهذا وجب بيان أزلية وأبدية الحركة ؛ فنقول : إن كل حركة تقتضى – كما ذكرنا من قبل – وجود محرِّك ومتحرِّك . وإذا نظرنا فى هذين الطرفين الأساسيين ، وجدنا أنهما إما أن يكونا قديمين أو حادثين ، فإن كانا حادثين ، فمعنى هذا – إذا لم نقل بأزلية الحركة – إننا نقول بوجود حركة هى حركة حدوث وكون المحرك والمتحرك قبل أول حركة ، وهى الحركة التى نقول عنها إنها ليست أزلية ، وهذا خُلْف أى تناقض لأننا نقول بوجود حركة قبل أول حركة . وإذا قلنا بأن المحرك والمتحرك قديمان ، فمعنى هذا أنه قد سُبقتْ أول حركة بسكون ، والسكون ليس فى الواقع إلا عدم الحركة ، فلاحداث السكون لا بد أن يكون ثمة حركة ، وستكون هذه الحركة قبل أول حركة ، فهذا خلف ، لقولنا بوجود حركة قبل أول حركة .

ويمكن أن تصاغ البرهنة الأخيرة بطريقة أوضح فنقول إنه إذا كان المحرّك والمتحرك أزليين ، فكيف يتأتى أن يوجد الاثنان معاً ولا تحدث الحركة منذ وجودهما ، أى منذ الأزل ، ما دام فى طبيعة الواحد أن يحرك ، وفى طبيعة الآخر بالأول أن يتحرك ؟ وإذا قلنا : إنه ليس فى طبيعتهما ذلك ، فمعنى هذا أيضاً أنه لا بد من أن يأتى شىء فيحدث فيهما هذه الطبيعة ، أعنى أنه لا بد من حدوث حركة قبل أول حركة وهذا خُلف . فمهما نظرنا إلى الحركة من جانب المحرك والمتحرك معاً ، فلا بد قطعاً من القول بأزلية الحركة .

وإذا نظرنا إلى الحركة ، من ناحية أخرى ، من جانب المحرك وجدنا أولا أن المحرك لا يمكن أن يحرك إلا إذا كان موجوداً فى حالة تماس — كما قلنا — مع المتحرك ، فلكى تنتج أول حركة لا بد أن يكون قد حدث من قبل أن كان المحرك والمتحرك متلامسين معاً — وفى هذه الحالة لا يمكن أن يفهم كيف لا تحدث الحركة وقد توفرت شروطها — أو أن يكون المحرك والمتحرك بعيدين الواحد عن الآخر ، وفى هذه الحالة لا بد من تقريبهما لكى يحدثا أول حركة ، وتقريبهما معناه إحداث الحركة ، وحركة التقريب هذه ستكون حركة سابقة على أول حركة ، وهذا خُلف . فمن هذه الناحية أيضاً تثبت أزلية الحركة .

هذا كله إذا نظرنا إلى المحرك والمتحرك . ولكننا سنعرف فيما بعد أن قولنا « بعد » و « قبل » معناه الزمان ، فلا مجال

للتحدث عن الزمان إلا بالحركة ، لأن الزمان مقدار الحركة ، وحيث لا حركة ، لا زمان .

وقد حاول أفلاطون عبثاً أن يبرهن على أن الزمان حادث ، ولكن حججه فى هذا الصدد غير مقنعة ؛ وإنما الزمان أزلى أبدى ، لأنه مكون من اللحظات ، واللحظة (أو الآن) عبارة عن حد مشترك بين ماض وبين مستقبل ، أى أن أى لحظة لا بد أن تكون مسبوقة بزمان ، ولا مجال للتحدث عن ابتداء مطلق للزمان . وعلى هذا فالزمان أزلى أبدى. ولما كان الزمان لا وجود له إلا بالحركة ، فإن الحركة بالضرورة أزلية أبدية ، ما دام الزمان أزلياً أبدياً .

بيد أننا لم نثبت فى كل هذه البراهين — وخصوصاً فيما يتصل بالبرهان الأول — غير الأزلية . وأما الأبدية ، فيمكن أن يبرهن عليها بالطريقة عينها فيقال : إن انتهاء الحركة معناه ابتعاد المحرك عن المتحرك ولا يتم ابتعاد المحرك عن المتحرك إلا بحركة تأتى فتحدث هذا الابتعاد ، ومثل هذه الحركة الأخيرة تحتاج لإحداثها إلى حركة وهكذا إلى غير نهاية . فمن هذه الناحية إذن يجب أن يقال إن الحركة أبدية .

وهكذا استطاع أرسطو أن يثبت أزلية وأبدية الحركة ؛ وأن يَرُدّ بذلك على كل من انكساغورس وأنباذوقليس ، وخصوصاً هذا الأخير ، فإنه قد جعل التعاقب بين حكم السكون وحكم الحركة يجرى بدون نظام ، مع أن كل ما فى الطبيعة يؤذن بوجود النظام .

إلا أنه يلاحظ مع ذلك أن من الممكن أن توجه إلى هذه

البرهنة ، أو إلى فكرة أزلية وأبدية الحركة ، اعتراضات كثيرة . وتتلخص هذه الاعتراضات فى ثلاثة رئيسية : أولها أن كثيراً من الحركات المشاهدة لها بدء ولها نهاية ، فكيف يقال إذن إن الحركة لا بدء لها ولا نهاية ؟ وثانيها أننا نشاهد بالنسبة إلى الكائنات غير الحية أن الحركة يُحْدِثها محرك من خارج ، أعنى أنها تبدأ ببدء علة الحركة فعلَها . وثالثها أن الكائن الحى يحدث حركته أنى شاء وكيف شاء ، ويوقفها فى الوقت الذى يريد ، وعلى النحو الذى يريد . ويرد أرسطو على هذه الاعتراضات الواحد بعد الآخر ، فيقول أولا إن الاعتراض الأول يقوم على واقعة صحيحة مشاهدة فى الواقع ، ولكنها مشاهدة جزئية قد عمّمت بدون وجه حق ، فنحن نشاهد فى الواقع أن كثيراً من الحركات تبدأ ثم تنتهى ، بل نجد مثلا فى حركة وتر القيثارة أن هذا الوتر يتحرك عدة حركات أو ذبذبات ، وهذه الحركات ليست واحدة ، بل إن كل حركة منها لها بدء ولها نهاية ، فيشاهد إذن أن هناك كثيراً من الحركات تبدأ وتنتهى . إلا أن هذا ليس معناه أن كل حركة تبدأ وتنتهى ، بل يجب أن يفرق فى داخل الحركات بين حركات تبدأ وتنتهى ، وبين أخرى متصلة لا بداية لها ولا نهاية .

ويرُد على الاعتراض الثانى بأن يقول إن الذى يحدثنا عنه هذا الاعتراض هو بدء الحركة فى الأجسام غير الحية ، ولكنه لا يقول لنا إن الجسم الذى حرّك غير متحرك هو الآخر . وحينئذ يحق للمرء أن يتساءل لماذا لم تطبع الحركة الأبدية الأشياء المتحركة

بحركة أبدية كذلك هى الأخرى ؟ إلاّ أن هـذا لا يخالف الأصل الذى هو موضع البحث ، وهو كون الحركه أبدية أزلية ، وإنما يجب أن تـُدرس هـذه المسألة على حدة بصرف النظر عن أزلية وأبدية الحركه بوجه عام .

وأما الاعتراض الثالث فإن أرسطو يرد عليه بقوله إن هـذه الحركه فى الأجسام الحية ، صادرة هى أيضاً عن محرك من خارج فإن الوسط يحدث باستمرار آثاره فى الـكائنات الحيـة ، وليست الحركات الصادرة من الـكائنات الحية صادرة عنها ابتداء ، فتكون بَداء مطلقاً ، وإنما الوسط له تأثيره باستمرار ، وهـذا ملاحظ خصوصاً فى حالة النوم ، إذ قد يكون المؤثر الخارجى فى النوم قوياً لدرجة إيقاظ الانسان . فمن هذا كله يتبين أن هذه الاعتراضات ساقطة . وإنما الشىء الذى يجب أن يبحث فيه بعد ذلك هى تلك المسألة التى أثارها ذلك الاعتراض الثانى ، ونعنى بها : ما هى طبيعة الحركة بالنسبة إلى الموجودات بوجه عام ؟

هنا نجد أن الفروض الممكنة بالنسبة إلى هذه المسألة تنحصر فى ثلاثة رئيسية ، فيمكن أن يقال أولا : إن كل شىء فى سكون باستمرار ، ويمكن أن يقال ثانياً : إن كل شىء فى حركة باستمرار ويمكن أن يقال ثالثاً إن بعض الأشياء يكون فى حركة ، والبعض الآخر فى سكون . وهـذا الفرض الأخير ينقسم أيضاً إلى عدة فروض أخرى ، فيقال حينئذ إن هناك أشياء ثابتة باستمرار وأخرى متحركة باستمرار ، أو يقال : إن بعض الأشياء متحركة حيناً

ساكنة حيناً آخر ، وبعضها غير متحرك إطلاقاً . . . إلى جانب فروض أخرى كثيرة لا سبيل إلى البحث فيها . فلننظر الآن فى هذه الفروض ، الواحد بعد الآخر .

أما الفرض الأول القائل بأن لا حركة ، فإن الملاحظ أنه يناقض جميع ما نراه فى الطبيعة ، ويناقض علم الطبيعة مناقضة تامة ، كما أنه ليس داخلا فى مباحث علم الطبيعة . هـذا إلى أنه لا يناقض علم الطبيعة فحسب ، بل يناقض أيضاً بقية العلوم والآراء ، لأن هذه الأخيرة تفترض الحس ، والحس حركة . كما أن هؤلاء الذين يقولون بأن الحركة وهم وخيال ، يفترضون وجود الحركة أيضاً ، لأن الخيال أو الوهم حركة كذلك . فكل شىء إذن يؤذن ببطلان هذا الفرض . وأما الفرض الثانى وهو القائل بأن كل شىء متحرك ، فهو — وإن كان أقرب إلى الصواب من الأول — خاطىء كذلك . وذلك لأن الأشياء حينما تستقر فى مكانها الطبيعى تكون موجودة قطعاً فى حالة سكون . هذا إلى أن الفرض أو الواقعة التى يثبت بها أصحاب هذا القول رأيهم ، ليست بصحيحة . فإنهم يجزّئون العملية ، ويعتقدون أنه من إمكان تجزئة موضوع العملية يمكن أيضاً تجزئة العملية نفسها . فمثلا إذا نظرنا إلى صخرة قد أصابها أَكَلٌ من جراء فعل قطرات الماء المتساقطة من أعلى ، فإنهم يقولون فى هذه الحالة : إن نصف الماء كان يكفى لإحداث نصف أَكَل الذى حدث فى الصخرة ، والربع يحدث الربع ... وهكذا يمكن بتجزئة الصخر ، أن تُجَزَّأ الحركة التى أحدثت

أَ كَلْ في الصخر ، أى أننا نستطيع أن نجزئ الحركة إلى ما لا نهاية له من الأجزاء الدقيقة ، تبعاً لإمكان تجزئة موضوع الحركة . ولكن هذه الواقعة أو المشاهدة غير صحيحة ، كما يظهر بشكل واضح حينما يقوم رجال بجر مركب أو سفينة بسرعة معلومة ؛ فإن نصف الرجال فى هذه الحالة لا يستطيعون جر السفينة بنصف السرعة السالفة ، ولا الربع بالربع ، بل ولا يستطيع عدد معين أن يجر السفينة إطلاقاً . وعلى هذا فإن الحركة يجب أن تؤخذ دائماً ككل ، وتجزئتها خطأ دائماً ، فإمكان تجزئة موضوع الحركة لا ينسحب على الحركة نفسها . ونحن نشاهد — خصوصاً فى حركة الاستحالة — أن التجمد مثلا يحدث دفعة واحدة للشىء كله فى كل أجزائه ، فلا يمكن إذن أن تقسم عملية التجميد ، أى حركة الاستحالة فى هذه الحالة . ومن هذا كله يستخلص أنه لا مجال للقول بأن حالة السكون حالة متوهمة — كما يقول هؤلاء — وأنها حالة حركة ، ولكنها حركة ضئيلة . وإنما السكون شىء صحيح لا مجال للشك فيه إطلاقاً . وبهذا نستطيع أن نرد على هذا الفرض الثانى القائل بأن الكل فى حركة ، ولا وجود للسكون.

ولننظر بعد ذلك فى الفرض الثالث بفرعيه ، فنجد أن الفرع الأول من هذا الفرض ، وهو القائل بأن هناك أشياء فى حركة مستمرة وأخرى فى سكون مستمر ، فرض باطل تناقضه الظواهر المشاهدة فى الأشياء ، لأن إمكان التكون لا يتم إطلاقاً إلا إذا كان هناك سكون وحركة بالنسبة إلى شىء واحد . ولا يمكن أن يتصور

أن يكون هناك سكون مستمر بالنسبة إلى أشياء ، وحركة مستمرة بالنسبة إلى أشياء أخرى . ويلاحظ مثلا فى حركة الكون والفساد أن هناك بالضرورة انتقال من حالة سكون إلى حالة حركة ، أو من حالة حركة إلى حالة سكون . وكذلك الحال بالنسبة إلى حركة النقلة : إذ لا بد للشيء أن يصل إلى مكانه الطبيعى . وهكذا فى بقية الحركات ، لا بد أن يكون للحركة فيها بأنواعها ، وبالنسبة إلى الموجودات الجزئية ، بدء ونهاية .

فلننظر ، بعد إسقاط هذا الفرع من الفرض الأخير، فى الفرع الثانى منه ، من أجل أن نثبت صحته دون غيره من الفروض . فنقول : إن ما ذكرناه بشأن إسقاط الفروض السابقة يؤذن بأنه لا بد من القول بوجود أشياء تتعاقب عليها الحركة والسكون . أما أن تكون الحركة خاصة بأشياء ومستمرة بالنسبة إلى هذه الأشياء والسكون خاصًّا بأشياء ومستمراً بالنسبة إلى هذه الأشياء ، فهذا ما لا يمكن التسليم به . وكذلك لا يمكن أن نقول بتعاقب السكون والحركة دفعة واحدة على جميع الأشياء بأن تكون جميعها متحركة فى دور ، ساكنة فى دور آخر ، وهكذا ... فلم يبق إذن بعد هذه الفروض كلها ، إلا القول بأن الأشياء تتعاقب عليها الحركة والسكون .

ومع ذلك ، فإن هذا القول يجب ألا يعمَّم بالنسبة إلى جميع الموجودات ، وإنما يجب أن نبحث بعد هذا فى موجود من شأنه أن يُحرِّك دون أن يتحرَّك ، أعنى أنه يتصف من حيث التحريك

والتحرك بأنه يحرِّك دائماً ولا يتحرَّك مطلقاً ، بينما الأشياء الأخرى تتحرّك دائماً وتحرِّك أيضاً هى الأخرى . ولكى نستطيع البرهنة على هذا ، يجب أن نبدأ بالتقسيم فنقول : إن الأشياء لا بد أن يوجد فيها محرك ومتحرك . وحينئذ إذا نظرنا فى الأشياء من هذه الناحية وجدنا أنه إما أن تكون الأشياء متحركة بذاتها أو متحركة بغيرها ؛ ونجد من ناحية أخرى أن الأشياء إما متحركة بالطبيعة أو متحركة حركة قَسْرية . ويجب قبل البحث فى هذا أن نبين الصلة بين هذين التصنيفين — لأنهما ليسا تصنيفاً واحداً — فنقول : إنَّ مايتحرك بذاته هومتحرك بالطبيعة ، ولكن العكس ليس بصحيح : لأن ما هو متحرك بالطبيعة ليس بالضرورة متحركاً بذاته . أما المتحرك حركة قسرية فهو يكاد يكون ، أو هو فى الواقع ، والمتحرك من خارج ، شيئاً واحداً ؛ لأن المتحرك حركة قسرية يُفترَض أنه ليس متحركا من ذاته ، أعنى أنه متحرك من خارج ، فالتفرقة الدقيقة يجب أن تكون على أساس هذا التقسيم الثلاثى إلى : متحرّك بالطبيعة وبالذات ، ومتحرّك بالطبيعة دون الذات ، ومتحرّك بغيره .

وظاهر من الحالة الثالثة أن المحرك غير المتحرك ، مادام المحرك أجنبياً عن المتحرك . وأما فى الحالة الأولى ، فإن هـذا قد لا يتضح لأوّل وهلة . ومع ذلك فإنه مهما كان الشىء يحرك ذاته ، فلا بد من أن يكون هناك محرك بالغير فى هذه الحالة أيضاً ، لأن المحرك والمتحرك ليسا شيئاً واحداً ، فالروح — مثلا — هى فى الجسم محركة

له ، ولـكنها مع ذلك مستقلة أو متميزة عنه ؛ أعنى أننا فى هذه الحالة نستطيع أن نميّز بين المحركـ والمتحركـ ، والحالة هنا كحالة الربّان فى السفينة . أما فى الحالة الثانية ، فإن ظهور التمييز صعب إلى حد كبير ، إذ كيف نفرّق ، فى الذى يتحركـ بالطبيعة دون أن يتحركـ بنفسه ، بين محركـ ومتحركـ ؟ الواقع أنه لـكى تفهم هذه الحالة ، يجب أن نميّز بين درجات فى التحريك ، فإننا نستطيع أن نميز بين درجات فى القوة والفعل . فالجاهل الذى يتعلم ، غير المتعلّم الذى لا يمارس العلم ؛ والمتعلم الذى لا يمارس العلم ، غير المتعلم الذى يمارس العلم بالفعل . فهنا إذن درجات من القوة والفعل ، إذ أن حالة الجاهل الذى يتعلم هى حالة القوة بالنسبة إلى المتعلم غير الممارس للعلم ، فهذه الحالة الثانية بالنسبة إلى الحالة الأولى ، حالة فعل لا قوة . إلا أنها أيضاً من ناحية أخرى حالة قوة بالنسبة إلى المتعلم الذى يمارس العلم بالفعل . وكذلك الحال ، يمكن أن يقال عن المواد التى هى بالقوة فى الهواء ، إنها فى الدرجة الأولى من درجات القوة . ويمكن أن يقال عن النار المحرقة والتى ليست فى مكانها الطبيعى بعد ، إنها بالفعل بالنسبة إلى النار الأولى . ولـكنها أيضاً بالقوة بالنسبة إلى حالة ثالثة هى حالة النار الموجودة فى مكانها الطبيعى والتى تحرق بالفعل . فكأن علل التحريك تختلف هنا إذن . إلا أنه يلاحظ أن الحالة الثالثة هى نتيجة مباشرة للحالة الأولى . وفى الحاله الأولى نحن نحتاج إلى علة خارجة لاستخراج النار من الهواء ، أى أننا فيها نميز بين المحركـ والمتحركـ . وكذلك يمكن أن يقال تبعاً لهذا عن الحالة الثالثة وهى

حالة إحراق النار بالفعل ، إننا نستطيع أن نميز فيها بين المحرك والمتحرك . وخلاصة هذا كله أنه مهما قلبنا أوجه أحوال التحريك ، فإننا نجد دائما أن من الممكن أن نميز بين المحرك والمتحرك .

فلننظر بعد ذلك فى الصلة بين المحرك والمتحرك ؛ فنقول إن الشىء الذى يحرك شيئاً آخر إما أن يحركه مباشرة ، كما تحرّك القدمُ الحجر مثلا ؛ وإما أن تحركه مع وجود عدة وسائط : فالنفس تحرك اليد ، واليد تحرك رافعة ، والرافعة تحرك حجرا ، فبين تحريك النفس وتحرك الحجر عدة وسائط . إلا أنه مهما نظرنا إلى هذه الوسائط ، فلا بد أن تكون متناهية . فإذا نظرنا ابتداءً من المتحرك ، وجدنا أنه للقول بعلة محركة ، لابد أن تنتهى عند علة . ولا يمكن أن يقال إن الوسائط لا متناهية ، وإلا لم نستطع أن نقول بأن للحركة علة . وإذا نظرنا إلى المسألة من ناحية المحرك ، وجدنا أنه لكى نصل إلى شىء يتحرك ، لا بد أن تكون الوسائط بين المحرك الذى هو هنا أول ، وبين الشىء الذى نقول إنه فى حركة ، لابد أن تكون متناهية . وهكذا لا بد أن نصل إلى محرك لا يتحرك ، أو إذا تحرك فإنما يتحرك بنفسه .

ويمكن البرهنة على هذه القضية من وجهة نظر أخرى ، فنقول إنه إذا كان الشىء لا بد أن يكون محرّكا ومتحركا فى آن واحد ، فإما أن يكون متحركا بالعرض ، وإما أن يكون ذلك بالضرورة . فإذا كان متحركا بالعرض فمعنى هذا أن الحركة يمكن ألا تكون ، وهذا ينافى ضرورة الحركة ، فهذا الفرض إذن مردود . وإما أن

يكون هـذا المحرك متحركا بالضرورة ، وحينئذ يلاحظ أيضاً أنه لا بد أن يكون تحركه إما بنفس الحركة التى تحرك بها ، وإما بحركة من نوع آخر . ولـكن موضوع السؤال هو أن يكون متحركا بحركة من نفس النوع ، فيجب إذن أن يكون متحركا بحركة من نفس النوع ، ولـكن تحركه بحركة من نفس النوع ، يكون بأن يتحرك بإحدى الحركات الأربع ، وتحركه بإحدى الحركات الأربع ، إما أن يكون هو نفسه يتحرك بالحركة التى يحرك بهـا ، وإما أن يكون متحركا بغير الحركة التى يحرك بها ، بأن يكون مثلا متحركا حركة نقلة ، بينما هو يحرك حركة استحالة . إلا أن الفرض الأول مرفوض أيضاً ، وذلك لأن معنى هـذا أن كل ما يحرك بحركة ، يجب أن يكون هو أيضاً متحركا بنفس الحركة . فمن يعلم الهندسة يجب أن يكون فى هـذه الحـالة يتعلم الهندسة فى نفس الوقت ، ويكون من الضرورى أن الذى يَشْفى ، يجب أن يكون فى الأن نفسه يُشْفى ، وأن الذى يَبْنى يجب أن يكون فى الآن نفســه يُبْنى . كذلك الفرض الآخر باطل ، لأنه يقودنا إلى الفرض الأول نفسه ، لأنه إذا كان متحركا بإحدى الحركات الأربع ، وكان محركا لواحدة أخرى من هذه الحركات الأربع ، فإننا لابد أن ننتهى إلى حالة يكون فيها المحرك متحركا بنفس الحركة التى يحرك بها ، مادام عدد الحركات محصوراً . لأنه إذا كان مثلا محركا حركة استحالة ، وكان هو متحركا حركة نقلة ، فلا بد إما أن يكون هذا المحرك بحركة استحالة ، متحركا بحركة نقلة ، وبذلك نعود إلى الأصل ؛

أو يكون بدوره محركا بحركة مثل الزيادة والنقصان، وهذه الأخيرة تحرك بحركة النقلة ، فنعود إلى الحركة الأصلية . أعنى أنه فى هذه الحالة يكون المحرك متحركا بنفس الحركة التى بها يحرِّك ، فنعود إلى الفرض الأول ، وقد أوضحنا بطلانه . إذن لا بد من القول بوجود محرِّك غير متحرك ، وليس إذن كل محرِّك بالضرورة متحركا .

وبهاتين الحجتين نستطيع أن نتوصَّل إلى إثبات وجود محرِّك غير متحرك . فلننظر الآن فى الطريقة التى يمكن أن يوجد بها هذا المحرك غير المتحرك . فإما أن يكون — وذلك بالنسبة إلى المتحرك بذاته أو المتحرك بالطبيعة دون الذات — متحركا بذاته ، أو غير متحرك إطلاقاً . فهو لا يمكن أن يكون هو نفسه متحركا بذاته ، لأننا مهما نظرنا فى المحرك والمتحرك ، فلا بد أن نميز بين الاثنين . وذلك لأنه إذا مُيِّز بين المحرك والتحرك ، وكان الذى يحرك هو هو عينه المتحرك ، وبنفس الحركة ، فمعنى هذا أن الشيء ، فى آن واحد ، حاصل على الصورة باعتباره محركا ، وغير حاصل على الصورة باعتباره متحركا ، وهذا خلف . إذ كيف يمكن للشيء الواحد أن يكون فى آن واحد حاصلا على الصورة ، وغير حاصل على هذه الصورة نفسها ؟ إننا إذا قلنا رداً على هذا ، إن المحرك يعطى صورته للمتحرك ، أثناء ما يكون هذا الأخير متحركا ، بينما يعطى هذا للأول الصورة باعتباره محركا ، وباعتبار الأول متحركا ، فإن هذا القول يجعل نقطة البدء غير معلومة . فيجب من هذا كله ، ولكى يكون هناك مجال للقول بأن هذا أو ذاك نقطة الابتداء ،

أى نميز بين جزء يحرك وآخر يتحرك . أعنى أنه مهما قلنا فى المتحرك بالذات إنه متحرك بذاته ، فلا بد أن نميز فيه بين شىء متحرك وآخر لا متحرك ، ولا يمكن أن يكون الأول هو الثانى .

ويتضح هذا لو نظرنا إلى المسألة بطريقة أخرى : بأن نفرض أن الشىء المتحرك هو ا ب ح ، فيقال أولا إن ح فى هذه الحالة تتحرك ولا تحرك فيمكن إسقاطها ، مع بقاء الحركة ، فتتبقى ا ب ، ولا بد فى هذه الحالة من التمييز بين ا باعتبارها محركة أو متحركة ، وبين ب باعتبارها متحركة أو محركة ، إذا كان الشىء كله يحرك كلّه ، وإلا فمن الواضح أنه إذا أسقطنا ا وجرّ ذلك إلى انتفاء الحركة ، كان معنى هذا بوضوح أن ا هى المحرك ، و ب هى المتحرك وأن الاثنين لا يوجدان معاً فى الشىء إلا باعتبار أنهما متلاصقان وليسا شيئاً واحداً . فمن هذا كله يتبين إذن ضرورة وجود محرك غير متحرك .

فلننظر الآن فى ماهية هذا المحرك غير المتحرك . فنقول إنه لما كانت الحركة أزلية أبدية ، فمعنى هذا أن المحرك هو أيضاً أزلىّ أبدى ، فإن ذا القوة النهائية لا يمكن أن يحرك بحركة لا نهائية ، كما أن ذا القوة اللانهائية لا بد أن يحرك بحركة لا نهائية . فإذا كنا قد أثبتنا أن الحركة لا نهائية ، بمعنى أنه لا ابتداء لها ولا انتهاء ، فقد أثبتنا بالتالى أن المحدث لهذه الحركة لا بد أيضاً أن يكون ذا قوة لا نهائية ، أعنى أن المحرك غير المتحرك ، وهو المحرك لهذه الحركة الأزلية الأبدية ، هو أيضاً أزلى أبدى .

ثم إذا نظرنا فى طبيعة الحركة على وجه الإطلاق ، وجدنا أن هذه الحركة متصلة متساوية فى كل أجزائها ، فلا بد أن تكون علتها واحدة ما دامت الحركة واحدة باعتبارها متساوية فى كل أجزائها . فالمحرك لهذه الحركة إذن واحد . وعلى هذا فإن المحرك الأول واحد . وتلك هى الصفة الثانية من صفات المحرك الأول .

ولكن لما كانت الحركة فى أشكالها المختلفة تقتضى أن تكون المتحركات مختلفة وكثيرة ، فقد لزم من أجل وجود هذه الحركات المختلفة أن يكون ثمة محركات متعددة . وهذه المحركات المتعددة التى هى الأساس فى كل الحركات المتعددة الموجودة فى الكون هى الأفلاك ، وهى متحركة بحركة واحدة متصلة متساوية ، طبَعها فيها المحرك الأول . فلدينا إذن محرك أول لا يتحرك ، وهو أزلى أبدى واحد . ولدينا محركات أخرى هى أيضاً أزلية أبدية ، لأنها تتحرك بحركة أزلية أبدية ، ونعنى بها تلك التى يطبعها فيها المحرك الأول ، ومن ناحية أخرى تتحرك بحركات لا أزلية ولا أبدية ، وتلك هى الأفلاك .

فلنبحث الآن فى الطريقة التى يمكن أن يحرك بها المحرك الأول هذه الأفلاك ، فنقول إن حركة هذه الأفلاك — كما ذكرنا — حركة أزلية أبدية ، وأنواع الحركة الحقيقية هى النمو والنقصان ، والاستحالة ، والنُّقْلة ، فلننظر أى هذه الحركات يمكن أن يكون صالحاً لأن يكون أزلياً أبدياً ، وبالتالى صالحاً لأن تتحرك على أساسه الأفلاك . وببحثنا فى هذه الحركات الثلاث ،

نجد أن الحركة الوحيدة الصالحة لأن تكون أزلية أبدية ، هى الحركة المتصلة ، والحركة الوحيدة المتصلة بين هذه الحركات الثلاث هى الحركة فى المكان أو النقلة . وحركة النقلة ليست بكل أنواعها متصلة ، وإنما أحد أنواعها فحسب هو المتصل ، ونعنى به الحركة الدائرية .

ذلك لأننا حينما ننظر إلى الحركات بأنواعها ، نجد أولا أن حركة النمو والنقصان تفترض ابتداءً ، حركةَ الاستحالة ، لأنه لكى يتم النمو لابد أن يسبق ذلك عملية التمثيل ، والتمثيل معناه الاستحالة . ولكى تتم الاستحالة لا بد من تقريب بين العلة الفاعلة ، وبين الذى ستجرى عليه الاستحالة ، وهذه حركة نُقْلة ، أعنى أن حركة النمو والنقصان تقتضى سابقاً الاستحالة ، والاستحالة تقتضى بدورها النقلة . كذلك يمكن إرجاع جميع حركات الاستحالة إلى التخلخل والتكاثف ، والتخلخل والتكاثف هما حركة فى المكان ، أى نقلة . فالاستحالة إذن ترجع بدورها إلى النقلة .

ثم إذا نظرنا إلى المسألة من ناحية أخرى ، فإننا نقول : إن كلمة « أول » تطلق بمعانٍ ثلاثة : فهى تطلق أولا على ما هو شرط لوجود شىء آخر ، وثانياً على ما هو أسبق فى الزمان ، وثالثاً على ما هو علة فى الوجود . فإذا ما نظرنا إلى النقلة بالنسبة إلى بقية الحركات من حيث المعنى الأول ، وجدنا أن الحركة المتصلة — كما سنرى بعد قليل — هى حركة النقلة ، والحركة المتصلة هى وحدها التى يمكن أن تكون أبدية ، والحركة — كما أثبتنا — أزلية

أبدية ، فكأن الحركات التى ليست بأزلية أبدية ، تعتمد بدورها على الحركة الأزلية الأبدية ، لأنه لا بد من وجود حركة فى الوجود . فكأن بقية الحركات — وليست الحركة فيها متصلة — تعتمد على الحركة الوحيدة المتصلة ، والحركة الوحيدة المتصلة هى — كما سنثبت ذلك بعد قليل — حركة النقلة ، وعلى هذا فحركة النقلة شرط لـكل حركة أخرى ، فهى من هذه الناحية أولى الحركات .

أما إذا نظرنا إلى حركة النقلة من ناحية المعنى الثانى ، فإنه قد يبدو لنا ، فى أول الأمر ، أن أولى الحركات من حيث الزمان لا بد أن تكون حركة الـكون ، لأنه لا تتم حركة استحالة ، أو حركة مكانية ، أو حركة زيادة ونقصان ، إلا بالنسبة إلى الشىء الذى كان ، إذ لا يمكن أن تطرأ واحدة من هذه الحركات على شىء لم يكن بعد ، فالأشبه هنا إذن أن تكون حركة الـكون أولى الحركات من حيث الزمان . ولـكن الواقع أننا إذا نظرنا إلى المسألة بطريقة أعمق ، وجدنا أولا أن حركة الـكون ليست كوناً عن لا شىء ، بل إن كل كون لا بد أن يكون ناشئاً عن مكوِّن ، وهذا المـكون يتحرك بالفعل بالحركات السابقة ، فكأن الأصل فى حركة الـكون هو إذن شىء يتحرك حركة نقلة واستحالة ونمو ، ولذا فهذه الحركات فى الواقع أسبق من حركة الـكون . ونحن نجد أن الحركة التى تتحرك بها الأفلاك هى حركة نقلة ، وهى الأصل فى الموجودات من حيث السبق فى الزمان ، فحركة النقلة من هذه الناحية إذن هى حركة أولى بالمعنى الثانى للـكلمة .

ويلاحظ ثالثاً أن ما هو أسبق فى الزمان ، يكون غالباً أسبق فى الوجود ، وهذا ينطبق خصوصاً على حركة النقلة . فمن الناحية الوجودية ، أى من حيث التحقق فى الوجود بمعنى عام ، تعتبر حركة النقلة فى الواقع أولى الحركات ، لأنها تتضمن أعلى درجة فى الوجود، من حيث أن بقية الحركات تقتضى تغيراً ، والتغير يفترض وجود المادة ، والمادة هى العدم أو السلب على الأقل ، بينما لا تقتضى حركة المكان (أو النقلة) الهيولى بهذا المعنى ، أى بمعنى أنها مبدأ السلب . ولذا فإننا إذا نظرنا إلى الموضوعات التى تطرأ عليها حركة النقلة ، وجدنا أنها أعلى درجة فى الوجود لو أخذت وحدها من تلك الموضوعات التى تطرأ عليها بقية الحركات . ومن هذه الناحية إذن ، نجد أن السكون الذى بدا ، أول الأمر ، أولَ الحركات من حيث الزمان ، سيصبح آخر الحركات . وذلك لأنه إذا كان السكون يقتضى فساداً — وكل كون يقتضى فسادا — فإنه من حيث التقويم فى الوجود ، أى من حيث المرتبة أو الدرجة فى الوجود ، سيصبح السكون آخر الحركات ، والحركة المكانية أو النقلة أولى الحركات. وبهذا يثبت أن النقلة أولى الحركات بالمعانى الثلاثة التى تطلق عليها كلمة أوّل .

إلا أن لحركة النقلة أنواعاً ثلاثة ، فهى تارة تكون مستقيمة ، وتارة ثانية تكون دائرية ، وتارة ثالثة تكون مركبة من الاثنتين . وواضح أن هذه الحالة الثالثة لاحقة لما تتركب منه ، فإذا ثبتت الأسبقية لأحد المركّبين ، كان أسبق لا على المركب الآخر فحسب ،

بل وعلى المتركب من الاثنتين كذلك . فلننظر الآن فى الحركتين المستقيمة والدائرية ، حتى نعرف أيهما الأولى . فنقول إن الحركة المستقيمة لا يمكن أن تكون متصلة ، وذلك لأن الحركة المتصلة تقتضى أن لا يكون هناك طرفان ، بينما الحركة المستقيمة تقتضى بالضرورة طرفين : طرفا تبدأ منه الحركة ، [illegible] تنتهى ليـه . ولا يمكن فى هذه الحالة أن يقال ان المتحرك ، بعد أن ينتهى إلى النقطة التى هى غاية التحرك ، يعود على نفسه وهكذا باستمرار ، لأن الحركة حينئذ تفقد وحدتها ، وإلا فليس ثمة معنى مطلقاً لتعيين مبدأ ونهاية . فإذا قلنا إذن بأن الحركة المستقيمة يمكن للمتحرك فيها أن يعود على نفسه ، فإن الحركة لن تكون متصلة ، مادامت الوحدة فى هذه الحالة تعوزها . وإن قلنا ثانياً إن الحركة المستقيمة تستمر إلى ما لا نهاية ، فهـذا باطل كذلك لسببين : الأول أنه لا يوجد لا نهائية فى المكان ، فليس هناك إذن مستقيم يمكن أن يكون لا نهائياً ، وثانياً لو سلّمنا جـدلا بوجود لا متناهٍ ، فإن اللامتناهى لا يمكن عبوره ، وعلى هذا فإن الحركة المتصلة — من هذه الناحية أيضاً — ممتنعة بالنسبة إلى الحركة المستقيمة .

أما الحركة الدائرية ، فلما كانت عـديمة الطرفين ، فإن من الممكن أن تـكون متصلة ، لأنه ليس ثمة بدء ونهاية ووسط بالنسبة إلى الحركة الدائرية ، إنما الذى يمثل كل هـذه الأشـياء الثلاثة هو نقطة واحدة هى المركز ، فهى طرف من حيث أن أى نقطة بدء لا بد أن تبعد عنه بنسبة متساوية هى مقدار نصف القطر .

ولهذا فإن الطرف فى هـذه الحالة هو المركز ، والمركز هو نقطة الوسط ، لأن النقط على المحيط متساوية البعد بالنسبة إلى المركز . ولـكن هذا الجامع لـكل الأطراف ، لا يوجد على مسارّ الحركة الدائرية ، فلا يمكن أن نعين على الحركة الدائرية إذن أطرافاً وأوساطاً (لهذه الحركة) ، فلهـذا كانت الحركة الدائرية وحدها المتصلة .

وإذا نظرنا إلى المسألة من ناحية أخرى — ولو أنَّ فى هـذا نوعاً من الدور ، فى الواقع — وجـدنا أن حركة فلك الثوابت حركة دائرية ، وهى أصل الاتصال فى الحركة ، لأن حركة الثوابت أزلية أبدية، فالحركة الدائرية لفلك الثوابت إذن هى وحدها المتصلة. فمن هذا كله يتبين أن الحركة الوحيدة المتصلة هى الحركة الدائرية . وإذن فليست النقلة هى الحركة المتصلة ، وإنمـا نوع واحد منها فحسب هو الحركة المتصلة وهو أولى الحركات ، ونعنى به الحركة الدائرية . والحركة المتصلة هى وحـدها الأزلية الأبدية ، ولذا فإن الحركة التى يحرك بها المحرك الأول — وهى أزلية أبدية مثله — لا بد إذن أن تـكون حركة متصلة ، فالمحرك الأول من حيث أنه أزلى أبدى ، لا بد أن يحرِّك حركة أزلية أبدية ، لأن ما هو متناه لا ينتج إلا حركة متناهية ، واللامتناهى ينتج حركة لا نهائية . ومعنى هذا كله أن الحركة التى ينتجها المحرك الأول حركة أزلية أبدية ، وبالتالى حركة دائرية .

وقبل أن نبحث فى الطريقة التى تتم بها هذه الحركة ، وعلى

أى نحو يتيسر للمحرك الأول أن يحرك أفلاك الثوابت بهذه الحركة ، لا بد لنا أن نبحث فى صفات هذا المحرك الأول . فنجد أولا أن المحرك الأول صورة ، لأن الوجود الحقيقى هو — كما رأينا فى القسم الأول من هذا الفصل — وجود الصورة وليس وجود الهيولى ، لأن الهيولى هى سلب فى الواقع ، فوجودها ليس وجوداً حقيقياً ، وإنما هى تمثِّل القوة ، بينما تمثل الصورة الفعل . والفعل هو الوجود الحقيقى ، بينما القوة وجود بالسلب . ولذا فإن الله صورة وهو أعلى درجة من درجات الصورة ، إذ هو الصورة التى لا يداخلها شىء من المادة . وذلك لأننا إذا نظرنا إلى فكرة المحرك والمتحرك وجدنا أن الأشياء تنقسم إلى : شىء يتحرك ولا يحرك ، وآخر يحرك ويتحرك ، وثالث يحرك ولا يتحرك . فالأول هو الهيولى ، والثانى هو الصورة ، والثالث هو المحرك الأول . وفى الحالة الثانية يقال : إن الصورة تحرك وتتحرك من حيث أنها متصلة بمادة ، أما فى الحالة الثالثة ، حينما تكون الصورة خالصة ، فإنها فى هذه الحالة تحرك ولا تتحرك .

والأمر بيِّن واضح إذا نظرنا إلى المسألة من حيث القوة والفعل : فإن التحرك يقتضى وجود قوة فى الشىء الذى يتحرك ، وهذه القوة ستصير إلى فعل ، أى أن التحرك يقتضى مادة أو هيولى ؛ وعلى هذا ، فإن كل ما يتحرك لا بد أن يداخله شىء من الهيولى . أما الصورة الخالصة ، فإنها لما كانت لا تحتوى على شىء من الهيولى ، فقد لزم بالضرورة أن لا تتحرك ؛ وإذن فهى تحرك دون أن تتحرك .

وعلى هذا فإن اعتبارنا لماهية الصورة والهيولى ، يقودنا إلى أن الصورة الخالصة هى التى تحرك ولا تتحرك ، ولما كنا قد قلنا بوجود شىء يحرك ولا يتحرك ، فلا بد إذن لهذا الشىء (المحرك غير المتحرك) أن يكون صورة خالصة ؛ وبتعبير موجز نقول : إن المحرك الأول صورة خالصة .

أما إذا نظرنا إلى المسألة من ناحية الكمال — وإن كان أرسطو لم يوضّح هذه الناحية بالتفصيل ، وإنما وضحها فيما بعد فلاسفة العصور الوسطى من مسلمين ومسيحيين — فإننا نلاحظ أن كل تغير هو تغير إلى كمال أو إلى فساد ، أى أنه لا بد أن يفترض فى الشىء الذى يتغير أنه ناقص سيكمل ، أو كامل سينقص . ولما كان ذلك يتنافى مع ما يجب للمحرك الأول أو لعلة العلل باعتباره الغاية والكمال المطلق ، فلا بد إذن أن يكون المحرك الأول غير قابل لأى نوع من أنواع التغير ، أى لا بد أن لا يداخله شىء من الهيولى ، أى يجب — فى هذه الحالة — أن يكون صورة خالصة .

بيد أننا نجد فى هذا الموضع تناقضاً شنيعاً وقع فيه أرسطو ، من نوع التناقض الذى سبق لنا أن أشرنا إليه . وكل هذه النقائض التى استهدف لها أرسطو ، ترجع إلى خطأ واحد فى فكرة أساسية عنده ، ونعنى بها فكرة الفردانية . فقد قال أرسطو عن الجوهر الحقيقى (أو الجوهر بمعنى الكلمة) إنه مركب من الهيولى والصورة ، وإن أساس التفرد هو وجود الهيولى ، فكيف يمكن إذن لأرسطو أن يصف المحرك الأول بأنه جوهر ، بأعلى معنى لكلمة

جوهر ، بينما هو يقول عنه إنه صورة خالصة ؟ ألا تقتضى الفردانية فى هذه الحالة ، لو أخذنا بمنطق المذهب الأصلى ، أن يوجد فى الجوهر الأول شيء من الهيولى ، فلا يكون المحرك الأول إذن صورة خالصة ؟ نظن أن الجواب قطعاً بالإيجاب ، ولهذا فلابد : إما أن نرفض فكرة الفردانية عند أرسطو رفضاً باتاً ، أو نتهم أرسطو بالوقوع فى تناقض شنيع . والواقع أن الأَوْلى أن نأخذ بوجهة النظر الأولى ، فنقول إن فكرة الفردانية أو الجوهرية يجب أن تفسر على النحو الأول ، بمعنى أن الجوهر هو ما لا يحل فى موضوع وما هو مستقل بذاته ، وما هو مستغنٍ عن غيره ، وما لا يداخله شيء من السلب أو النفى ، وما هو إيجاب كله . وهذه الصفات لا يمكن أن تقال إلا عن الصورة ؛ أما إذا داخلها شيء من الهيولى ، فإنها ستوصف إذن بشيء من السلب والعدم ، ولا يمكن لماهية الجوهر أن يكون المقوِّمَ لها شيءٌ سلبى هو الهيولى ، فيجب إذن أن نطرح فكرة الفردانية بمعنى أنها وجود الهيولى إلى جانب الصورة ، ونقول حينئذ — إذا أردنا أن نجنِّب أرسطو الوقوعَ فى التناقض — إنّ الفردانية تكون للشيء الذى يحتوى على صورة ؛ وبمقدار ما تكون الصورة خالية من الهيولى ، تكون الفردية أعلى مرتبةً ، أى أن التقدم أو العلو فى درجة الفردية (أو الفردانية) يطَّرد مع انتفاء الهيولى عن الصورة . ولهذا كانت الصورة الخالصة ، أو الصورة الخالية من كل هيولى ، هى أعلى درجة من درجات الفردية ، أى هى الفردية أو الجوهرية بمعنى الكلمة . ونعنى بالفردانية هنا

الاستقلال بالذات والقيام بالذات ، والاستغناء عن كل شيء آخر . ولهذا كله كان المحرك الأول فرداً وجوهراً أوّل ، إلى أعلى درجة ، من حيث أنه صورة خالصة .

إلاّ أن أرسطو مع ذلك — وبسبب هذه الفردانية نفسها — لا يجعل الصورة هنا — على الرغم من أنها قريبة الشبه جداً بالصور الأفلاطونية — كهذه الصور سواء بسواء . لأننا إذا فسرنا التصاعد فى درجات الصور ، (بمقتضى الرأى السائد على الأقل) ، باعتبار أنه يقوم على أساس التجريد ، فإن الصورة الأفلاطونية العليا هى أعلى درجة من درجات التجريد . وأما أرسطو فإنه يقول — على العكس من ذلك — إن الصورة العليا أو صورة الصور ، أو المحرك الأول ، ذات وجود كِيانى إلى أقصى درجة ، ومن أجل هذا نراه يجعل للمحرك الأوّل صفات ، لكى يكون معناه ممتلئاً ، ولكى يكون شيئاً كيانياً لا مجرداً .

فلنأخذ الآن فى بيان هذه الصفات ، مبتدئين من فكرة المحرك الأول نفسها ، أى باعتباره محركا أوّلَ . فنجد أن هذا المحرك الأوّل يتصف أوّل مايتصف بأنه فِعْلٌ محض ، لأنه صورة — كما قلنا — والصورة هى الفعل ، وهو صورة خالصة ، فهو إذن فعل خالص أو فعل محض . وإذا كان فعلا محضاً ، فلا يمكن أن يكون مادياً أو جسمانياً ، وذلك لأنه صورة خالصة ، من ناحية ؛ ولأنَّ كل ما هو جسمانى محدود بالضرورة ، والمحدود لا ينتج اللامتناهى ، بينما المحرك الأول ينتج الحركة اللامتناهية ، فلا يمكن إذن أن يكون

جسمانياً . ولهذا لا يوجد فيه أى امتداد ، ومعنى هذا بعبارة أخرى أن المحرك الأول عقل أو روح .

ولو نظرنا إلى هذا العقل ، لوجدنا أن ماهيته التعقل فحسب ، لأن العمل أو الفعل ποιεῖν بمعنى الإنتاج ، يدل على نقصان ، لأنّ كل فعل أو إنتاج لا بد أن يرمى إلى تحقيق غاية فى الخارج ، ولا توجد غاية بالنسبة إلى الله لأنه كمال صرف ، فلا يمكن إذن أن يتصف إنْ بالفعل أو بالإنتاج والعمل . والتعقل فى هذه الحالة ليس كالتعقل المألوف لدى الإنسان ، لأن للتعقل عند الإنسان موضوعاً يكون غير العاقل ، فالعاقل والمعقول بالنسبة إلى العقل الإنسانى ليسا شيئاً واحداً ؛ أما بالنسبة إلى الله فلا يمكن أن يكون التعقل على هذا النحو ، لأنه يقتضى وجود موضوع آخر فى الخارج ينزع إليه العاقل ، على حين أن المحرّك الأول لا يوجد بالنسبة له شىء خارجه ينزع هو إليه . هذا إلى أن شرف التعقّل ، بشرف المعقول، وشرف العلم بشرف موضوعه ، فلكى يكون التعقل بالنسبة إلى المحرك الأول فى أعلى درجة وأشرف مرتبة من مراتب التعقل ، كان من الضرورىّ إذن أن يكون موضوع تعقله أشرف شىء فى الوجود ، أى أن يكون الخير المحض . والمحرك الأول — ويمكن أن نطلق عليه تجوّزاً — اسم الله فى صيغة المفرد — هو الخير ، فكأن موضوع التعقل بالنسبة إلى الله هو ذاته ، فالله فى هذه الحالة عاقل لذاته ، معقول لذاته ، عقل لذاته ؛ أعنى أن العقل والعاقل والمعقول بالنسبة إلى الله شىء واحد ، فهو عقل وعاقل ومعقول .

وقد نجد أرسطو يتحدث عن التعقل فيقول إنه تعقلات ، بمعنى أن التعقل يتوقف على موضوعات التعقل ؛ ولكنّ هذا القول لا ينطبق على الله ، إذ لا مجال للتفرقة — فى هذه الحالة — بين الذات والموضوع : الذاتِ التى تَعْقِل ، والموضوع الذى يُتَعقَّل . وإذا كان أرسطو لم يدرك المدى النهائى لهذا القول ، فلم يستطع أن يقدر ما سيجره من مثالية مطلقة تجعل هناك هويّة مطلقة بين الذات والموضوع ، إلا أن إشاراته تؤذن باستنتاج هذه النتائج ، ولو على شكل إلزامات . فمثالية أرسطو هنا مثاليةٌ مطلقة فى الواقع ، وهى أعلى درجةً من المثالية الأفلاطونية التى كانت مثالية موضوعية ، لأن مثالية أرسطو موضوعيةٌ ذاتية فى آن واحد ، وهى تختلف عن المثالية الذاتيـة المعروفة فى العصر الحديث (خصوصاً المثالية الألمانية) ، فى أنها تقول بالهوية المطلقة المتساوية من الجانبين بين الذات وبين الموضوع .

وإذا كان فعل الله الوحيد هو التعقل مفهوماً على هذا النحو ، فإن هذا التعقل وحياةَ الله شيء واحد ، أعنى أن فعل العقل حياته ، على حدّ تعبير أرسطو . فالله يتصف إذن بالحياة ، والحياة هنا لا تعنى إلا التعقل فحسب ، فإن بقية ما تقتضيه الحياة من إرادة وشهوة لا يوجد بالنسبة إلى الله . وعبثاً حاول كثير من المؤرخين من أصحاب النزعة الدينية ، والكاثوليكية بوجه خاص ، أن يفسروا هذه المسألة تفسيراً خاصاً ، كما فعل على وجه التخصيص برنتانو ؛ فإن برنتانو[٢٦] يقول إن حياة الله ليست تعقلا خالصاً ،

بل هى أيضاً فعل وإنتاج . ويقصد برنتانو — ومن جرى فى إثره — من هذا القول ، إثبات أن الله ليس منطوياً على ذاته غير موجد للأشياء ، وإنما هو فاعل وعلة فاعلية ، تنتج الأشياء فى الخارج . ولكننا لا نجد نصاً واحداً من نصوص أرسطو ، يتضمن مثل هذا الزعم ، بل إن أرسطو يشير بكل صراحة إلى أن فعل الله هو تعقل صرف لا يداخله شيء من الشهوة أو الإرادة . وهذا أيضاً هو وحده الذى يتفق مع منطق مذهبه ، لأنه إذا كان المحرك الأول أو الله صورة وفعلاً محضاً ، فكيف يمكن إذن أن يكون الله ذا إرادة وذا شهوة ، مع أن الإرادة والشهوة يقتضيان نقصاناً ؟ وعبثاً يحاول برنتانو أن يردّ على هذا بقوله إنه بالنسبة إلى الأفعال التى لا يلازمها شيء من النقصان يكون الله فاعلا ، لأن خلق الله للأشياء فى هذه الحالة لا يكون دالاً على نقص أو على تحقيق لكمال . فإن هذا القول باطل أيضاً ، وهو لا يستند إلى أساس صحيح يتفق مع منطق المذهب الأرستطالى . وذلك لأن أى فعل — دون تفرقة بين فعل وآخر — يقتضى بذاته تغيُّراً إن إلى كمال أو إلى نقصان ؛ فكل فعل ينسب إلى الله — أيّا كان — يؤذن بأن فى الله نقصاً ، سواء أكان هذا النقص نقصاً سيحدث أو نقصاً سيُزال . وعلى هذا فإنه لا يمكن أن ننسب إلى الله أنه يفعل أىّ فعل ، ما دام كلّ فعل لا بد أن يلازمه بالضرورة نقصٌ . وإذا كان هذا ظاهراً بالنسبة إلى الفعل أو الارادة ، فهو أظهر قطعاً بالنسبة إلى الشهوة ، لأن مفهوم الشهوة

يدّلنا على أنها نزوع إلى تحقيق شيء غير متحقق بعد . وخلاصة هذا كله أن الله فعل محض ، هو تعقل ، وهذا التعقل هو حياته ؛ ولما كان تعقله تعقلا صرفاً ، فإن الله روح صرفة وخالٍ من كل امتداد .

وهكذا وضع أرسطو لأول مرة فى تاريخ الفكر برهنة عقلية ، مستخرجة من منطق مذهب فلسفى ، على الألوهية . ويجب ألا تُفْهم الألوهية هنا بمعنى الواحدية ، فإن أرسطو فى الواقع قد تأرجح فى تطوّره بين الواحدية وبين الشرك ، فكان فى الطور الأوّل من أطوار حياته موحّداً ، نظراً لتأثره فى هذا الطور بالدين الشعبى ، ولأنه لم يكن قد كوّن مذهبه الفلسفى بعد ؛ ويظهر لنا توحيده هذا من مقالة اللام فيما عدا الفصل الثامن . واستمر أرسطو على هذا النحو طوال الطور الثانى كذلك ، وإن كانت الشكوك قد أخذت تثور فى نفسه فيما يتصل بهذا التوحيد ، وانتهى فى آخر الأمر — أي فى الطور الثالث — إلى الشرك . ومع ذلك فإنه فى أكثر المواضع ، سواء أكان فى الطور الأول أو الثانى أو الثالث يتحدث عن الله فى صيغة الجمع . والموضع الذى يتحدث فيه بكل صراحة عن الله باعتباره واحداً ، هو نهاية مقالة اللام حين قال : « إن حكم الكثيرين ليس بصالح ، فليكن ثمة زعيم واحد » ، وهو قول اقتبسه أرسطو من « الإلياذة » .

وقبل أن نعرض للحديث عن تطوّر أرسطو بالنسبة إلى فكرة التوحيد والشرك حديثاً مسهباً ، يجدر بنا أن ننظر فيما ذهب إليه أرسطو خاصاً بصفات المحرّك الأول . فنجد أولا أن هذه الصفات

تعترضها شكوك وصعوبات كثيرة . فبالنسبة إلى أن الله تعقل صرف ، نجد أنه إذا أضفنا إلى الله الحياة ، فإننا فى هذه الحالة إما أن نفهم الحياة بالمعنى المفهوم من هذه الكلمة بالنسبة إلى الانسان ، وإما أن نضطر إلى القول بوجود تفسير آخر للحياة غير هذا التفسير. فإذا فسَّرنا الحياة على النحو الانسانى ، اضطررنا قطعاً إلى القول بأن الحياة لا يمكن أن تفسَّر بالتعقل وَحْدَه ، بل يجب أن يضاف إلى التعقل الشهوة والارادة ، ولا يمكن لحياة أن تُفْهم بدون هذه الملكات أو القوى الثلاث . فلا بدّ إذن من البحث عن فكرة أخرى للحياة ، كى تكون متناسبة مع الصفة الأولى لله وهى أنه تعقل صرف . ومثل هذا التصور للحياة لا يمكن أن يتم إلا عن طريق السلب ، وهذا ما لم يفعله أرسطو ، وإنما فعله اللاهوتيون المتأخرون ، وظهر عند رجال العصور الوسطى من مسيحيين ومسلمين بوجه خاص فيما يسمَّى باسم اللاهوت السلبى ، أو ما يسمى باسم صفات السلب فى مقابل صفات الاثبات ، أو السلوب فيما يقابل الصفات الايجابية ، فى الفلسفة الاسلامية .

وبالإضافة إلى هذه الصعوبة ، هناك صعوبة ثانية ، هى أن الله — كما قلنا — محرك أول ، ولكنه من ناحية أخرى — كما قلنا أيضاً — لا يفعل ، فيجب إذن أن نبحث فى الطريقة التى يتم بها تحريك المحرك الأول للأشياء . إن برنتانو — ومن جرى فى إثره — يذهبون إلى أنه لا يوجد أى أثر لهذا المحرك الأول . ولكن هذا القول باطل لا يمكننا أن نأخذ به ، لأن كلمة « المحرك الأول »

نفسها تكون فى هذه الحالة تناقضاً فى الحدود ، لأن معناها « العلة الفاعلية » . بيد أن المسألة التى هى موضع البحث هنا هى « كيفية فعل التحريك » ، أو على أى نحو يتم تحريك الله للكون . فنقول إن لدينا فى تصور هذه الكيفية صعوبات لا حصر لها ؛ ولكن أرسطو يكتفى بأن يحل المسألة على أساس فكرة الصلة بين الهيولى والصورة ، إذ أن الهيولى لما كانت قوة ونزوعاً نحو فعل ، فإنها تنزع باستمرار إلى تحقيق الصورة ، أعنى أن فيها دائماً اشتياقاً إلى الصورة ؛ وعلى هذا النحو تماماً ، يكون تحريك الله باعتباره المعقول للأشياء : فإن الأشياء تتحرك بأن تعشق الله ، وحركة العشق فى الواقع ، هى العلة الفاعلية فى هذه الحالة .

ويعرض أرسطو هذا الرأى بوضوح فى الفصل السابع من مقالة «اللام» ، فيقول : أولا إن المعشوق الأول والمعقول الأول شىء واحد ، وذلك لأن العشق تالٍ للتعقل ، لأن الإنسان لا يعشق شيئاً إلا إذا كان متعقلا له من قبل ، فالمعقولية سابقة للعشق . ولكننا نجد فى « سلسلة الأشياء الإيجابية » أو الثبوتية ، أن على قمة هذه الأشياء يوجد الجوهر ، وما هو جوهر أول فى هذه الحالة يعتبر فى أعلى درجة من درجات هذه السلسله . والجوهر الأول هو الصورة المحضة أو الله ، والعشق يدخل ضمن الأشياء الايجابية ، وما هو أول يتصف بجميع الصفات أو يكون متضمناً لجميع الصفات الايجابية فى السلسلة الايجابية . فإذا كان العشق داخلا فى السلسلة الايجابية ، فإن الجوهر الأول يتصف أيضاً بأنه معشوق

أول . وإذا نظرنا إلى الجوهر الأول باعتباره موضوعاً للتعقل ، فإن المعشوق الأول والمعقول الأول فى هذه الحالة شىء واحد . وإذن فالله هو المعشوق الأول والمعقول الأول . والأشياء أو المادة تتحرك بأن تعشق هذا المعشوق الأول ، فتحدُث فيها الحركة ، وبالتالى يحدث الكونُ وبقية أنواع الحركات .

ولكننا لو نظرنا فى هذا العرْض ، لوجدنا أنه غامض كل الغموض ، وأنه يتنافى من ناحية أخرى مع كثير من أقوال أرسطو الصريحة . فإننا نجد أولا أنه يقول إن كل حركة تتم لا بد وأن تتم من طريق التماسّ بين المحرك والمتحرك ، وهو يقول أيضاً عن المحرك الأول بالذات ، إن تحريكه يتمّ عن طريق التماسّ . فكيف يُتصوّر أن يتم تماس بين الروح المحضة وبين الامتداد ؟ — إنّ أرسطو هنا قد وقع فى تناقض بيّن ، لا ينقذه منه ما يقوله من أن التماسّ يأتى من جانب المحرك الأول إلى جانب الأشياء المتحركة ، وليس من جانب الأشياء المتحركة إلى جانب المحرك الأول ؛ لأن هذا القول ليس له معنى ، فضلا عن أنه متناقض . وكذلك لا ينقذه أيضاً أن يقول إننا لا نستطيع التحدّث عن المكان ، بَعْد الأشياء الممتدّة ، لأننا مهما قلنا بهذا ، فسنجد أنفسنا مضطرين فى الواقع إلى تحديد الله مكانياً ، أى إلى القول بأنه فى مكان ، وهذا يتنافى مع اللاتناهى الواجب بالنسبة إلى الله ؛ لأن المكان متناه ، فلا يمكن إذن أن يكون الله فى هذه الحالة إلا متناهياً هو الآخر ، فنقع إذن فى التناقض .

وقد عمد برنتانو (وكثير من أتباعه) ، من أجل حل هذه المشكلة إلى القول بأن تعشق الهيولى للصورة أو تعشق الأشياء لله ، لا يُفهم على هذا النحو . وذلك لأن هذا الفهم ، يؤذن بأن الله ليس علة فاعلية فى هذه الحالة ، إذ سيكون عشق الهيولى هو مصدر الحركة ، وعلى هذا تكون الهيولى نفسها هى العلة الفاعلية ، بينما المعقول أو المعشوق ثابت . ولكن هذا التفسير لا يلائم ما قصدناه ، لأن قولنا يجب أن يُفْهَم على أساس أن الصورة تحدث — بدورها — تعشقاً فى الهيولى ، وهذا التعشق الصادر عن الصور ، باعتبارها غاية ، هو بعينه العلة الفاعلية فى تحرك الهيولى إلى الصورة : فالصورة فى هذه الحالة علة صورية ، وعلة فاعلية ، وعلة غائية ، فى آن واحد . فهى أولا غاية من حيث أنها معشوق للهيولى ، وهذه الغاية هى علة فاعلية من حيث أنّ دفعها إلى تحقيق الغاية هو حركة تدفع الهيولى إلى النزوع نحو الصورة . والصورة فى هذه الحالة علة صورية ، لأنها ما تصبو إلى تحقيقه الهيولى . فلو رجعنا إلى تفسيرنا الأصلى لفكرة الهيولى والصورة من حيث العلية ، لوجدنا أن قول أرسطو يمكن أن يفهم بعض الشىء ، لو أننا قلنا عن العلة الصورية إنها هى والعلة الفاعلية والعلة الغائية شىء واحد . وبذلك يكون الله محركا فى هذه الحالة باعتباره علة صورية وعلة فاعلية وعلة غائية معاً . وهو طوال هذا لا يتغير ، وإنما تتغير الأشياء الأخرى بالنسبة إليه .

ولكن هل من الحق أن تفسير فكرة العشق على هذا

النحو ، تفسير كاف ومنطقى وواضح كل الوضوح ؟

أجل ، إن فى هذا التفسير حلا لكثير من المشاكل . فبه وحده نستطيع أولا أن نوفق بين الثبات الواجب للمحرك غير المتحرك ، وبين أن يكون هذا المحرك محركا بالفعل ؛ فإن هذا النوع من العشق لا يقتضى أن يتغير المحرك ، فيمكن إذن أن يظل ثابتاً . ثم إنه أيضاً يجعلنا نقول بوجود الله خارجاً عن الكون — كما يقتضيه مذهب أرسطو : فهذا العلو الواجب لله فى هذه الحالة ، قد أنقذه تصور العلية على أساس العشق مفهوماً على هذا النحو . ولذا فإن هذه النظرية فى مركز المذهب الأرستطالى كله .

إلا أنها مع ذلك ، وعلى الرغم مما لها من أهمية ، تنطوى على جانب ضعيف هو ماهية هذا العشق نفسه ، وعلى أى نحو يجب أن يفسر ، فإن فكرة العشق فى هذه الحالة فكرة غامضة لا نستطيع بها إطلاقاً أن نحدد ماهية الصلة بين الله وبين بقية الأشياء . فهى تثير أولا مشكلة التحريك من حيث أننا قلنا : إن كل تحريك يقتضى التماس . فمهما حاولنا أن نفسر هذا التماس بالنسبة إلى الله ، فسنضطر أولا وآخراً إلى تجسيم الله وتحديده بمكان ؛ خصوصاً وأن أرسطو يعرض لنا طريقة تحريك المحرك الأول فيقول : إنه يحرك الفلك من المحيط ، لأن التحريك إما أن يكون من المركز أو من المحيط ، فلما كان التحريك من المحيط أسرع ، كان تحريك المحرك الأول لكرة الفلك من المحيط لا من المركز . فكيف يتصور فى هذه الحالة أن الله يحرك بالفعل الفلكَ من المحيط ، ولا يكون

حينئذ فى مكان ؟ هذا ما لا يمكن أن يفهم ، ولا ينقذنا من هذا الإشكال ما يقوله أرسطو من أنه لامكان خارج الفلك ، لأن مجرد التحريك فى هذه الحالة يقتضى التماس ، ويقتضى بالتالى التحديد فى المكان بالنسبة إلى الله .

وهناك صعوبات أخرى يجرها هذا التصوير لطريقة تحريك المحرك الأول للفلك ولبقية العالم . إذ يلاحظ أولا أن الحركة التى يحرك بها المحرك الأول هى الحركة البسيطة المتلائمة مع بساطته . إلا أن هذه الحركة البسيطة — أعنى الحركه الدائرية — لا تكفى لتفسير بقية الحركات ، فلا بد أن نفترض فى هذه الحالة ، وجودَ محركات أخرى غير الله تحرك الكواكب السيارة حركة أزلية أبدية وتكون بالتالى أزلية أبدية ، لأن الأصل فى قولنا إن المحرك الأول أزلى أبدى ، هو وجود الحركة الأزلية الأبدية فى الكون ، فإذا قلنا حينئذ إن كل كوكب فى فلكه يتحرك بحركة أزلية أبدية ، فهذا يفترض كذلك أن يكون لكل نوع من هذه الأنواع من الحركات الأزلية الأبدية محرك خاص به . وهذا ما اضطر أرسطو إلى القول به ، فقال حينئذ بوجود عدة محركات ، توجد فى كل فلك ، بعدد الحركات . فإذا كانت الأفلاك على حسب تقديره إما ٤٧ أو ٥٥ ، فسيكون إذن عدد المحركات الأزلية الأبدية الجديدة ٤٧ أو ٥٥ . وقد سمى أرسطو هذه المحرِّكات « عقول الكواكب » ، وجعلها مفارقة أزلية أبدية إلى جوار المحرك الأول . فما هى الصلة إذن بين هذه العقول (عقول الأفلاك) وبين

المحرك الاول ؟ ثم ما هى الصلة ثانياً بين حركة الأفلاك والحركات العديدة المختلفة الموجودة فى العالم الذى تحت فلك القمر ؟

إن الحركات تحت فلك القمر مختلفة متعددة ، وبها توجد الأشياء ، وهى تستلزم بالتالى وجود صور خاصة ؛ ثم إن لكل شىء — كما رأينا — صورته ، فلا بد فى هذه الحالة أن نقول بوجود حركات أخرى لا يكفى فى تفسيرها ما يقوله أرسطو من أن أصل الكون والفساد ميل فلك الثوابت ، فإن ميل فلك الثوابت لا يكفى فى تفسير التعدد من حيث أنه علة عامة تُحدِث حركة عامة ، فعلى أى أساس إذن نستطيع أن نفسر ما هنالك من خلاف لا حد له بين الأشياء ؟ أعنى أنه لا بد من البحث عن محركات أو محدثات لهذه الحركات التى لا نهاية لها . وحينئذ نتساءل مرة أخرى : ما هى الصلة بين هذه المحركات الجديدة التى لا نهاية لها ، وبين المحرك الأول ؟

هنا نجد التفسيرات تتشعب ، وأشهرها اتجاهان رئيسيان : أولهما اتجاه متأثر بالدين يمثله برنتانو ؛ والثانى اتجاه متأثر بالأفلاطونية والرواقية والأفلاطونية المحدثة على وجه التخصيص، ويمثله بِرَنْدِس . أما برنتانو (٢٧) فيقول بالخلق ، أى أن الله يخلق هذه الأشياء ، سواء عقول الكواكب والحركات المتصلة بعقول الكواكب ، أو الحركات الموجودة خاصة تحت فلك القمر . إلا أن هذا الرأى لا يمكن الأخذ به ، أولاً لأن فكرة الخلق تتنافى تمام التنافى مع الأزلية والأبدية بالنسبة إلى العقول وحركات العقول ،

فكل فعل — والخلق فعل — لا بد أن يتم فى زمان . فلا يمكن إذن إنقاذ الأزلية إذا قلنا بالخلق . وعلى هذا فإنه لما كان أرسطو قد قال بكل صراحة إن الحركة أزلية ، وقال من ناحية أخرى إن العقول أزلية ، فلا يمكن إذن فى هذه الحالة أن نقول إن ثمة فعلَ خَلْق جاء عن طريق الله . ولا يجدى فى هذا الصدد ، مايقوله برنتانو من أن من الممكن تصور الخلق مع الأزلية ، فيكون خلق الأشياء — تبعاً لهذا التفسير — قد كان منذ الأزل ، لأن مثل هذا القول لا يمكن أن يكون صحيحاً ، بالنظر إلى أن أى فعل لا بد أن يتم فى الزمان — كما قلنا — ، ولا يمكن مطلقاً تصوُّر فعل بدون زمان . هذا إلى أننا لو سلمنا — جدلا — بأن الأشياء مخلوقة منذ الأزل ، فلن يكون ذلك مفهوما على الاطلاق ، إلا اذا تصورنا الله فى هذه الحالة علة باطنة بالنسبة إلى الأشياء المخلوقة ، لأن العلة الباطنة هى وحدها التى تنتج أفعالها منذ البدء على هذا النحو ، وأرسطو يقول عن الله بكل صراحة إنه عالٍ على الكون وليس باطناً فيه ، وعلى هذا لا يمكن أن نقول بفكرة الخلق منذ الأزل . وفضلا عن هذا كله ، فإن أرسطو لم يُشر فى أى كتاب من كتبه — ولم يُشر شراحه المتقدمون — إلى شىء من هذا القبيل على الاطلاق . ولا نستطيع فى هذه الحالة أن نرفض هذه الأقوال الصريحة الخاصة بكون كل فعل فى زمان ، وبأن الله عالٍ على الكون ، لكى نستطيع أن ننقذ فكرة الخلق . فعلى هذا ليس بصحيح إذن ما يذهب إليه برنتانو ، ومن حاول أن

يفسّر أقوال أرسطو هذا التفسير ، خصوصاً وأننا سنضطر فى هذه الحالة إلى أن نجعل من أرسطو قائلا بوحدة الوجود . وسننكر بالتالى فكرة التأليه المقتضى للثنائية بين الكون وبين الله .

أما إذا نظرنا إلى الموقف الآخر الذى يمثله بِرَنْدِس (٢٨) ، فإننا نلاحظ أولا أن هذا الموقف قديم قد ذهب إليه المشائيون المتأخرون المتأثرون بالأفلاطونية المحدثة . كما ذهب إليه أيضاً كثير من الفلاسفة المسلمين . وكان السبب فى هذا على وجه التخصيص نسبة كتاب « العالم » إلى أرسطو ، وهو كتاب منحول عليه ، ويظهر بكل وضوح أنه رواقىّ النزعة من ألفه إلى يائه . وقد كان هذا الكتاب معروفاً بأنه من وضع أرسطو ، فلذا فسّر أرسطو على هذا الأساس . وخلاصة ما يقوله أصحاب هذا الرأى إن عقول الكواكب يجب أن ينظر إليها باعتبارها أفكاراً لله ، وأن الجواهر هى أصل الحركات ولا حركة بدون جوهر ، كما يقول أرسطو . ويعتمد أصحاب هذا القول على ما ورد فى الفصل التاسع من مقالة « اللام » ، إذ قد وردت فى هذا الفصل عبارة تقول : إنه إذا لم يتعقل الله شيئاً ، فإنه يكون حينئذ كالنائم أى فى درجة منحطة ، وأسمى منها مرتبةً درجة اليَقِظ ؛ وبما أن الله هو الكمال والخير المطلق ، فيجب أن ينسب اليه دائما كل كمال ، فإذا كانت حالة التعقل لشىء هى دائما أسمى من حالة عدم التعقل لشىء ، فيجب أن يقال عن الله إنه يتعقل شيئاً . هذا ما يقوله أرسطو ، ولكنه لا يعنى أن الله يتعقل بمعنى أنه يتعقل بالضرورة شيئاً آخر غير ذاته ، وإنما

الذى يقوله أرسطو بكل صراحة ، ويؤدّى إليه برهانه فى هذا الفصل كله هو أن الله يتعقل ذاته من حيث أن شرف العقل بشرف المعقول ، وأشرفُ المعقولات الخير الأعلى ، والله هو الخير الأعلى ، فهو إذن يتعقل ذاته . وليس فى هذا القول ما يؤذن بأن الله حين يتعقل ، يتعقل شيئاً آخر غير ذاته . وهذا ضرورى ، لأن الله فى هذه الحالة (وكما يقول فى هذا الفصل بكل صراحة) سيتعقل أشياء أقل منه ، وفى هذا سقوط يجب أن ينزه عنه الله . هذا إلى أن أصحاب هذا الرأى حينما يريدون أن يفسروا أفكار الله وحده ، يقولون إن هذه الأفكار فى حالة تطوّر . وهذا التطور هو التغير الذى يجرى فى الأشياء التى تحل فيها هذه الأفكار . ولكن : ألا يؤذن هذا بأن المحدِث لهذه الأفكار يتطور أو يتغير ، نظراً لأن هذه الأفكار — كما يقولون — تتطور وتتغير ، لكى يُفسر التغير فى الوجود ؟ إن الجواب بالإيجاب قطعاً ، أعنى أننا سنسلب الله — فى هذه الحالة — صفةَ الثبات ، مع أن هذه صفة رئيسية أضافها أرسطو إلى الله .

ويلاحظ من ناحية ثانية ، أننا نقول عن هذه الأفكار إنها صور ، وقد قلنا عن الجواهر إنها الصور ، فكأن هذه الأفكار هى جواهر إذن ؛ ولكنْ كيف يمكن القول بأن هذه الأفكار جواهر ، وهى موجودة فى عقل الله ، مع أننا نقول عن الجوهر إنه ما لا يحلّ فى موضوع ؟ أوَليس عقل الله — أو الله — فى هذه الحالة ، موضوعاً تحلّ فيه هذه الجواهر ؟ ولا يغنى فى هذا

أن نفسر الحلول فى محل أو فى موضوع تفسيراً غير مكانى ، فإن هـذا الجواب سيرتدّ على أصحابه ، من حيث أن المقصود بالحلول — فى هذه الحالة — هو الاعتماد ، بمعنى أن شيئاً لا وجود له إلا فى فكر الله ، فبذلك ننفى الاستقلال عن الجواهر ، مع أن الجوهر هو ما يستقل بذاته . وإذا قلنا إن الجوهر الوحيد الذى يستقل بذاته هو جوهر الله أو الله ، وفسرنا الجواهر الأخرى تفسيراً آخر ، فإن فى استطاعتنا أن نرد على ذلك بحجة ثالثة ، وهى أن معنى القول بأن أفكار الله هى علل الحركة ، أن هذه الأفكار هى قوى حالّة فى الأشياء ، باطنة فيها ، وبها تحدث حركاتها ، من حيث أن هـذه الحركات — فى هذه الحالة — حركات صادرة عن الطبيعة والحركات الطبيعية صادرة عن الذات ، فمعنى ذلك أن هذه الأفكار توجد على شكل قوى فى الأجسام . ولكن أليس معنى هـذا أيضاً أن الله بأفكاره باطن فى الأشياء ، من حيث أن الصلة لابد أن تكون فى هـذه الحالة ، صلة بطون لا صلة علوٍّ ؟ وإذا كان هذا لزاماً صحيحاً ، أفلا يكون معناه إذن أن الله باطن فى الوجود ؟ وهذا قول — كما رأينا منذ قليل — يتنافى تمام التنافى مع ما يقوله أرسطو من أن الله عالٍ على الكون ؟

كل هذه الإلزامات المتناقضة ، تضطرنا إذن إلى القول بأن الفكرة الأصلية ، فكرة تفسير الحركات والصور المحدثة لها باعتبارها أفكاراً لله ، فكرة خاطئة . ولهـذا يجب أن نرفض كلا الرأيين المتقدمين ، وأن نلخص مذهب أرسطو فى هذا الصدد بأن نقول :

إن الله عند أرسطو عالٍ على الكون ، وليس علة فاعلية فيه بالمعنى المفهوم من الفعل ، وإنما هو علة صورية تشتاق إليها الهيولى ؛ وشوقها مصدر حركتها ، فلا خلق إذن ، وإنما كل شىء أزلى أبدى . أما الصلة بين الله وبين عقول الكواكب أولا ، وبين الله وبين الأشياء الموجودة فى العالم الذى تحت فلك القمر ثانياً ، فأقصى مانستطيع أن نقول عنها : إنها صلة تجاورٍ فى الوجود معاً ، بمعنى أنها توجد ، وليس ثمة صلة علية أصلية — بمعنى الخلق — بين الله وبين أى شىء من هذه الأشياء الاخرى ، سواء أكانت عقولا ، أو كانت أشياء موجودة تحت فلك القمر . وهذا تنبيه وسّعنا القول فيه ، لكى يكون فى ذلك إنذار سابق ، وتحذير من كل تفسير لأرسطو على طريقة فلاسفة العصور الوسطى ، سواء منهم المسيحيون أو المسلمون ، إلا إذا استثنينا ابن رشد .

هذا عرض عام لفكرة الله عند أرسطو ، وهو عرض موضوعى تبيَّن لنا فيه كثير من التناقض وكثير من المشكلات التى وقع فيها أرسطو ، ولم يستطع أن يجد لها مخرجاً . فعلى أى نحو يجب أن نفسر مثل هذا التناقض ، من جانبنا نحن ؟ التفسير الوحيد لهذا التناقض والاختلافِ والإشكالاتِ التى مصدرها مقارنة الأفكار خارجةً عن الزمان بعضها ببعض ، أن ننظر إلى المسألة من الناحية التاريخية ، لا من الناحية المذهبية الخالصة . وعوننا فى هذا ما توصّل إليه ييجر من نتائج ، لعلّها أن تكون يقينية فى أكثر الأحيان ، فيما يتصل بتاريخ « ما بعد

الطبيعة » عند أرسطو . فقد أثبت ييجر ببراهين قاطعة أن هناك ثلاثة أدوار لكتاب « ما بعد الطبيعة » ؛ كُتِبَ فى الدور الأول منها إلى جانب محاورة « فى الفلسفة » ، مقالة المو ، والفصل ٩ — ١٠ من مقالة النو ؛ أى أن مقالتى المو والنو تنتسبان إلى طور متقدم جداً هو طور الميتافيزيقا الأولى . وكُتبَ فى الدور الثانى منها ، الألفا والبيتا والجمَّا ، ثم من الإپسولن إلى الثيتا ، أى أن هذه المقالات الست هى التى تكوّن الميتافيزيقا الوسطى أو الميتافيزيقا الرئيسية . أما فى الدور الثالث فقد حاول أرسطو أن يعدّل فيما ذهب إليه فى الطور الثانى ، بأن يعنى عناية خاصة بربط الميتافيزيقا بالطبيعيات ، وأن يخرج من الواحدية إلى الشرك . ولكنه مات قبل أن يتمّ هذا المشروع ، فلم يبق لهذا الاتجاه الجديد من أثر غير الفصل الثامن من مقالة اللام ، مطروحاً منه الفقرة ١٠٧٤ ا س ٣٢ — ٣٨ . وهذه الفقرة يمكن أن تكون منتسبة إلى الدور السابق ، أى إلى بقية أجزاء الكتاب ، وقد تكون من وضع بعض التلاميذ .

وقد اهتم كثير من الشراح والمؤرخين المحدثين بالبحث فى مقالة اللام بحثاً خاصاً ، نظراً لما رأوه فيها من أشياء تختلف عما بعد الطبيعة كلها . فعنوا بها عناية كبيرة ، لكى يستطيعوا عن طريق بيان مركزها فى كتاب « ما بعد الطبيعة » أن يحددوا ترتيبها التاريخى ، فيحددوا بذلك تطور فكر أرسطو فيما يتصل بنظرية الله والمحركات الأُول (أو المبادىء الأولى) . وأشهر من قام بهذا فى

القرن التاسع عشر بونِتْس الذى قال : إن هذه المقالة متقدمة فى الزمان ، نظراً لما رآه فيها من ظواهر غير طبيعية . ولكن صعوبة كبيرة قد نشأت بعد ذلك ، خاصة بالفصل الثامن من هذه المقالة ، إذ أن هذا الفصل لا يتناسب تماماً مع بقية أجزاء المقالة . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يلاحظ أنه قد ورد فيه ذكر كَلِّيپوس ، ولا يمكن أن يكون اتصال أرسطو بكَلِّيپوس — تلميذ إيدوكسوس — قد تمَّ إلا فى أثناء إقامة أرسطو الثانية بمدينة أثينا ، لأن حكومة أثينا قد استدعت كَلِّيپوس من أجل إصلاح التقويم الأتيكى ، وهذا التقويم — تبعاً لهذا الإصلاح — يبدأ من سنة ٣٣٠ — سنة ٣٢٩ ، فعلى هذا لا بد أن يكون اتصال كَلِّيپوس بأرسطو فى هذه الفترة ، أى فى أثناء إقامة أرسطو بأثينا للمرة الثانية . ويدل على هذا أيضاً أن مناقشة أرسطو لكليپوس ، تدل على أنها لا بد أن تكون قد حدثت شفوياً بين الاثنين . هذا ، إلى أن أرسطو يستعمل فى حديثه عن كلّيپوس صيغة الماضى البعيد (imparfait) ، وفى هذا ما يدل على أن أرسطو يذكر أشياء حدثت فى أثناء محاورة مع كلّيپوس ، أو ربما كان فيه — أكثر من هذا — إشارةٌ إلى أن أرسطو وهو يكتب هذا الكلام ، يتحدث عن كلّيپوس باعتباره قد مات من قبل . وعلى كلا المعنيين لا بد إذن أن يقال : إن هذا الفصل قد كُتِب فيما بعد سنة ٣٣٠ ، كما يظهر من هذه الإشارة إلى كلّيپوس . فإذا كان ييجر قد أثبت ببراهين لا تقبل الشك أن مقالة اللام قد

كتبت فى عصر متقدم ، فإن الفصل الثامن من هـذه المقالة — وقد كتب فى عصر متأخر كما رأينا — لا بد أن يكون مستقلا عن بقية المقالة ، أعنى أنه لم يكن جزءاً مكوِّناً للمقالة الأصلية ، كما وضعها أرسطو فى الأصل .

ويحاول ييجر من ناحية أخرى أن يثبت ببراهين مختلفة كيف أن هذا الفصل مختلف كل الاختلاف عن بقية أجزاء مقالة اللام ؛ ويبدأ بعرض تاريخى للشك الذى أثير حول هذا الفصل ، وحول المقالة بتمامها ، فيذكر أولا أن سبلقيوس فى شرحه لمؤلفات أرسطو قد فضل أن يشرح هذا الفصل فى الجزء الخاص بالآثار العلوية ، لا فى الطبيعيات أو فيما بعد الطبيعة ؛ ومعنى هذا أنه رأى بوضوح ما هنالك من اختلاف بين هذا الفصل وبين بقية أجزاء مقالة اللام . واستمر هذا الفصل — تبعاً لذلك — موضعاً لنظر الفلكيين ، باعتباره فصلا فلكياً مستقلا يدخل فى الآثار العلوية وفى مباحث الفلك أكثر من أن يدخل فيما بعد الطبيعة . ثم جاء قَلَنْتين رُوزِه فى كتابه عن « ترتيب وصحة المؤلفات الأرسطية »(٢٩) فقلب الوضع رأساً على عقب ، بأن اعتمد على الجزء الطبيعى من هذه المقالة وَحْدَه ، أى الفصول الخمسة الأولى ، وقال : إن هذه المقالة تنتسب إلى الطبيعيات وإلى نظرية المحرك الأول ، ولا تنتسب إلى ما بعد الطبيعة ، لأن البحث فيما بعد الطبيعة هو فى الجوهر . وقد فاته أن هناك مقدمات للبحث فى الجوهر ، وأن هذه المقدمات يجب

أن تكون سابقة على بحث الجوهر نفسه . ولذا نقل مقالة اللام كلها إلى الطبيعيات .

لكن ظلت هناك مع ذلك مشكلة رئيسية فى هذه المقالة ، وتلك هى مشكلة الفصل الثامن . فجاء لَسّون(٣٠)، وحل المسألة بطريقة أدنى إلى الصواب مما فعله رُوزِه ، فجعل الفصل الثامن بأكمله تعليقة على هامش المقالة . إلا أن هذا الرأى ، مع ما فيه من وجاهة ، لا يمكن — فى نظر ييجر — التسليمُ بصحته ، لأنه ليس من المعقول أن يكون أرسطو قد كتب تعليقة طويلة كبيرة كهذه ، على محاضرة قد قُصِدَ بها الجمهور ، أو — على الأقل — أن تكون تعليقة على مذكرات ودساتير ؛ ولهذا فإن الأرجح أن يُنظر إلى هذا الفصل نظرة أخرى ، أى باعتباره منفصلا تمام الانفصال عن بقية أجزاء مقالة اللام .

والأسباب التى تدعونا إلى هذا تنقسم إلى قسمين : أسباب تتصل باللغة ، وأخرى تتصل بالمضمون . فمن الناحية الشكلية أو اللفظية ، نرى أن هذه المقالة تمتاز فى كتابتها بأنها كتبت على طريقة كتابة الدساتير ، أى على أنها مذكرات قد وضعت من أجل مساعدة مُحاضر على إلقاء محاضرته . ولهذا نجد أرسطو دائماً يربط بين الكلام بعضه وبعض بقوله : ثم ، وثم ، أو بعد ذلك ... الخ مما يدل على أنه لم يسلك فى كتابتها سبيل التأليف المقصود ، وإنما كانت هذه المقالة مجرد تعليقات وإشارات تساعده على الإلقاء .

هذا إلى أن العبارات ، من حيث اعتمادها بعضها على بعض ،

وارتباطها الواحدة بالأخرى ، تدلنا على أن أرسطو لم يتبع هنا قواعد التأليف التى اتبعها دائماً فى بقية كتبه المؤلفة تأليفاً مقصوداً ، ولهذا كانت طريقة كتابة هذه المقالة موضعاً للشك من جانب النقاد ، وموضعاً للدهشة — باعتبارها مثالا للايجاز الأرستطالى — من جانب المعجبين السذّج . وعلى العكس من ذلك ، نجد أن الفصل الثامن فيما عدا الفقرة ١٠٧٤ا ، ٣٢ — ٣٨ قد كتب على الطريقة التأليفية الصحيحة ، فعنى فيه أرسطو عناية كبيرة بصوغ العبارات وربط الجمل بعضها ببعض ، مما يخالف ما نشاهده فى بقية أجزاء المقالة . فالنتيجة لهذا ، أن هذه المقالة لا بد أن يكون قد أضيف إليها هذا الفصل ، ولم يكن فى الأصل منها . وعلى طريقة الذين نشروا كتب أرسطو — فى كثير من المواضع — قد أضيف هذا الفصل إضافةً ، ولم يكن فى الأصل منتسباً إلى المقالة .

هذا من ناحية الشكل ، أما من ناحية الموضوع ، فإننا نجد أن هذا الفصل عبارة عن مقاطعة لاتصال موجود فى جميع أجزاء المقالة ، إذ أن الكلام يجرى مباشرة من نهاية الفصل السابع إلى أول الفصل التاسع ، دون أن يكون هناك أدنى خلل أو هوة فى الوسط . أما الفصل الثامن فإننا نجد — إذا حللنا محتواه — أنه يختلف تمام الاختلاف عن السياق الذى كان فكر أرسطو يجرى فى مجراه ، فإن هذا الاندفاع الذى هو أشبه ما يكون باندفاع العاطفة الدينية المشتعلة ، وهو ما نجده فى الفصل السابع ، يزول نهائياً فى الفصل الثامن ، لكى تصبح المسألة مسألة حساب وعمليات

رياضية ، ثم لا يلبث أرسطو أن يرتفع مرة أخرى إلى هذه العاطفة الدينية المشبوبة فى مستهل الفصل التاسع حتى نهاية المقالة . فكيف يمكن إذن أن يكون أرسطو قد تمهل قليلا ، فغير طريقة البحث كل التغيير ، وبعد أن ارتفع هذا الارتفاع إلى الله باعتباره عقلا محضاً وروحاً عارية عن كل مادة ، وفعلا صرفاً ، حياته هى عقله ؛ انتقل إلى بحث رياضى صرف ، هو بحث فى عدد حركات الأفلاك ، وفى أن كل حركة تستلزم محركا أول بالضرورة ؛ بينما نجده يتابع الكلام الموجود فى نهاية الفصل السابع مباشرة فى ابتداء الفصل التاسع ، فيبحث فى ماهية هذا العقل الذى هو عقل العقول وصورة الصور : فى أى شىء هو يفكر ؟ هل لا يتعقل باستمرار فيكون حينئذ كالإنسان النائم ، ومعلوم أن الفعل أسمى مرتبة من عدم الفعل ، فيكون الله حينئذ فى مرتبة دنيا ؟ ثم يبحث فى موضوع التعقل — ما دام الله لا بد أن يتعقل : فهل يتعقل ذاته ، أو لا يتعقل ذاته ، وإنما يتعقل أشياء أخرى ؟ وينتهى إلى القول بوجوب تأكيد أن الله إنما يتعقل ذاته باعتبارها الخير ، لأنه لا يتعقل إلا الخير المطلق ، وذاته هى الخير المطلق . فالكلام إذن مستمر مباشرة بين نهاية الفصل السابع وبداية الفصل التاسع .

أما الكلام فى الفصل الثامن فهو عن عدد المحركات الأولى ، وهل المحرك الأول واحد أم هو متعدد ، وحينئذ يضطر أرسطو إلى القول بتعدد المحركات ، من حيث أن الحركات الأزلية الأبدية متعددة . ولكى يبين عدد المحركات يقول إن على الفلسفة — فى

هـذا الباب — أن تهيب بعلم الفلك ، ويعرض حينئذ لنظرية إدوكسوس وجعله عدد الأفلاك ٢٦ ، ثم إصلاح كلِّيبوس لنظرية أستاذه إدوكسوس بأن جعل عدد الأفلاك ٣٣ ، ويأتى بعد ذلك بنظريته هو الخاصة ، ناقداً نظريتى إدوكسوس وكلِّيبوس ، ويعدّ هو الحركات والأفلاك من جديد ، فيجعل عدد الأفلاك إما ٤٧ أو ٥٥ ، ويقول تبعاً لهذا إن هناك عقولا تحرِّك هذه الأفلاك . وما دمنا نقول إن حركة السماء الأولى من حيث إنها حركة أزلية أبدية تقتضي بالضرورة محركا أزلياً أبدياً ، فإنه إذا كان عدد الأفلاك ٥٥ أو ٤٧ فيجب فى هذه الحالة إذن أن نضع محركات أولى ، أزلية أبدية هى الأخرى ، إلى جانب المحرك الأول ، ونسمِّيها العقول . فيكون هناك إلى جانب المحرك الأول ، عقولٌ محركة للأفلاك ، عددها خمسة وخمسون ، أو سبعة وأربعون .

وهنا نجد أرسطو يقع فى تناقض شنيع ، إذا نظرنا إلى بقية فصول هذه المقالة ؛ إذ أن كلامه فى بقية المقالة يؤذن بأن الله أو المحرك الأول لا بد أن يكون واحداً ، فكيف يتيسّر له أن يقول بعد ذلك إن هناك إلى جانب المحرك الأول الواحد ، عقولا محركة أزلية أبدية مثل الله ، وعقولاً صرفة مثله تماماً ؟ لذا كانت هذه المسألة من أهم المسائل التى تحطمت بإزائها رؤوس كثير من المشائيين الذين حاولوا أن يجدوا لها حلاًّ ، كما كانت أيضاً هدفاً لكثير من النقد من جانب خصوم أرسطو من الأفلاطونيين . ولعلّ أهم نقد وُجّه إليها فى هذا الصدد ، نقد أفلوطين فى التاسوعة

الخامسة ، إذ قال إن تحديد الصلة بين هذه العقول وبين الله أو المحرك الأول ، لا يمكن أن تتم على وجه مرضى ، فإننا فى هذه الحالة إما أن نقول إنه لما كانت حركة السماء الأولى فى خارج العالم أو الكون وكانت بالتالى حركات الأفلاك داخلة فيها ، فمعنى هذا أن العقول داخلة فى الله ، فيجب أن تعدّ فى هذه الحالة معقولات أو أفكاراً νοητὰ بالنسبة إلى الله ، الذى هو فى هذه الحالة عقل أو « نُوس » νοῦς ؛ فهى على هذا الأساس أفكار الله . وعلى هذا يكون أرسطو قد قال بما تقول به الأفلاطونية المحدثة وأفلوطين بوجه خاص . وقد رأينا ما هناك من اعتراضات يمكن أن توجَّه إلى هذا الرأى ، عند حديثنا عن تفسير برَنْدس لتعقل الله . وإما أن نقول إن كل عقل من هذه العقول يوجد مستقلا تمام الاستقلال عن الله ، أعنى أن العقول توجد فى استقلال بينها بعضها وبعض ، أو بين كل واحد منها وبين الله . ولكن هذا القول يتضمن القول بأن من الممكن أن نفرّق أو نميز بين أشياء هى صور صرفة ؛ وهذا يناقض تماما ما يقوله أرسطو فى هذا الفصل بعينه فيما يتصل بفكرة الفردانية ، فإنه يقول فى الفقرة ١٠٧٤ ا ، ٣٢ — ٣٨ : إن الصورة واحدة ، وإن مصدر الفردانية أو التشخُّص هو المادة ، فصورة الإنسان واحدة بالنسبة لجميع الناس ، ولا وجه للتمييز — إطلاقا — فى الصورة ، بين الأفراد المشاركين فيها ، وإنما يأتى التشخص أو الفردية دائما عن طريق المادة ، فالمادة هى أساس

التشخص ، فحيث لا توجد مادة ، لا يوجد تشخص ، وبالتالى لا يوجد تمييز .

ولكن أرسطو يفرق بين أنواع من العقول هى صور محضة ؛ فكيف يمكن أن يكون هذا القول صحيحاً ، مع قوله من قبل إن أساس التمييز أو الفردية أو التشخص هو المادة ؟ لا بد لنا فى هذه الحالة أن نقول إن العقول والله شىء واحد ، فلا تمييز بين الله وبين هذه العقول ، أو نقول إن العقول عبارة عن أفكار فى عقل الله ، أو « نويتا » νοητὰ فى « النوس » νοῦς ، فنأخذ إذن بما قال به أفلوطين . وقد عنى أفلوطين بهذه المسألة عناية خاصة ، فأوضح ما فى كلام أرسطو المتتالى (فى الفصل الثامن) من تناقض : ذلك أنه إذا كانت العقول متمايزة ، فكيف يمكن أن يصدر عنها نظام واحد ، وكيف يمكن إذن أن ينتج عن هذه العقول المختلفة المتمايزة ، انسجامٌ وتوافق ؟

كل هذه الاعتراضات يمكن أن تحل بسهولة ، إذا نظرنا إلى الاعتبارات التى سقناها من قبل ، فقد بينا حينئذ أن هذا الفصل الثامن منفصل تمام الانفصال عن بقية أجزاء المقالة ، وأن الأجزاء الباقية تنتسب إلى دور متقدّم ، بينما الفصل الثامن أثر من الآثار الباقية للصورة النهائية لما بعد الطبيعة عند أرسطو . إذ قد اضطر أرسطو ، تبعاً لتطوّره الفكرى ، ألا يجعل المسألة على هذا النحو من السذاجة التى عَرَض بها فكرة وجود محرك أول واحد ، بأن ينظر إليها نظرة أكثر عملا بالوقائع ، وأدعى إلى

الإحاطة والتفسير الشامل لمضمون التجربة ، خصوصاً وقد رأى أن الوقائع — كما حدثنا عن ذلك ثاوفرسطس — تنكر أن يكون ثمة محرك واحد فحسب ، ما دامت حركة السماء تسير فى اتجاه مضاد لحركة الأفلاك . ذلك أنه إذا كانت العلة واحدة فى كلا النوعين من الحركات ، فكيف يمكن حينئذ أن نفسر الاختلاف فى الاتجاه ؟ لا بد أن نقول حينئذ إن هناك محركات أخرى للأفلاك غير هذا المحرك الذى يحرك السماء الأولى ؛ وبما أن ما هو أبدى لا تصدر عنه إلا الحركة الأبدية ، والحركة الأبدية لا تصدر إلا عن محرك أبدى ، وحركات الأفلاك حركات أبدية ، فلا بد فى هذه الحالة من أن نقول بمحركات أزلية أبدية إلى جانب المحرك الأول .

لكن تأتى بعد ذلك صعوبة كبرى ، وتلك هى فى الصلة بين هذه المحركات وبين المحرك الأول . وهنا نجد أن أرسطو — فيما بقى لنا من آثار الطور الأخير لما بعد الطبيعة عنده — لا يعطينا جواباً عن هذه الأسئلة . هذا إلى أن تطوره الفكرى قد أدى به إلى البحث فى لهجة أقل توكيداً مما فعل فى الدور المتقدم ، حين كانت العاطفة الدينية لا تزال سارية فى روحه ، بينما لم تكن النزعة العلمية قد تسرَّبت بَعْدُ فى وضوح إليه . ولهذا نجد أننا نخرج خروجاً تاماً عما بعد الطبيعة — كما يعرفها أرسطو فى الدور المتقدم ، بأنها علم يقينى صرف لا يتعلق بالظنيات — إلى تعريف جديد ، أو — على الأقل — إلى صيغة جديدة لما بعد الطبيعة ، على أساسها يكون الحديث فى لهجة الاحتمال . ولذا نجد أرسطو في الفصل

الثامن يتحدث فى لهجة الاحتمال ، بما يخالف تمام المخالفة لهجة التوكيدات الحاسمة والأقوال القاطعة التى استخدمها دائما فى بقية أجزاء المقالة .

وعلى هذا فإن مشكلة المحرك الأول وعقول الأفلاك يمكن أن تلخص على النحو التالى ، بأن يقال إن أرسطو فى الطور الأول والطور الثانى كان أفلاطونياً مخلصاً متطرفاً موحِّداً أكثر من أفلاطون ، ينظر إلى الله باعتباره واحداً ، ولا يريد أن يضع بجانبه حتى ولا النفسَ الكلية التى اضطر أفلاطون إلى وضعها . بينما نجد أن فكره العلمىّ يتغلب على هذه العاطفة الدينية المشبوبة الساذجة، فيضطر حينئذ فى الطور المتأخر من أطوار حياته — فيما يتعلق بما بعد الطبيعة — أن يقول بوجود عدة محركات ، هى عقول الأفلاك ، إلى جانب المحرك الأول الذى يحرك السماء الأولى . أما الفقرة ١٠٧٤ ا ، ٣٢ — ٣٨ ، فلا يمكن مطلقاً أن تُرَدَّ إلى هذا الفصل، وإنما الأرجح أن تكون إما تعليقةً قد وضعها أرسطو كاعتراض يمكن أن يُوجَّه إلى قوله باختلاف العقول ، وإما شيئاً مضافاً قد وضعه أحد التلاميذ ، مستخلَصاً من أقوال أرسطو فى مواضع أخرى ، لأنه ليس من المعقول مطلقاً أن يتناقض أرسطو هذا التناقض الشنيع فى كلام متصل متتابع . ولهذا نرجح أن تكون هذه الفقرة مأخوذة كتلخيص لأقوال أرسطو فى مواضع أخرى . وبهذا ينحل ، على أساس المنهج التاريخى ، كل ما رأيناه من إشكالات تتصل بالله وبالمحركات الأزلية الأبدية .

الفصل الخامس

الطبيعـــــة

إذا كان علم ما بعد الطبيعة يبحث فى الجوهر اللامحسوس الأزلىّ الأبدىّ ، أى بعبارة أوضح ، فى الله ، فإنّ علم الطبيعة يبحث فى الجوهر المتحرك المحسوس . والواقع أنه نظراً إلى أن علم الطبيعة يعنى بالمحسوس والمتحرك ، فإن موضوعه هو الجسم من حيث هذه الحركة ، لأن الحركة لا توجد إلا فى جسم . ولهذا كان موضوع الطبيعة ، الأجسام من حيث الحركة . إلا أنه يجب أن يحدد معنى الأجسام هنا ، فإنه ليس المقصود بها هنا ، الأجسام أيًّا كانت ، بل الأجسام القابلة لأن تتحرك ، الممتدة بالفعل . وهذا التحديد يُخرج الأجسام الرياضية ، لأنها لاتتحرك بالفعل ، ولأنها كذلك غير محسوسة . كما أن الحركة — فى هذه الحالة — ليست أى حركة كانت ، بل يجب أن يفرّق فى داخل الأجسام بين ما هو طبيعى وما هو صناعى ، فما له الحركة من ذاته ، يعتبر جسما طبيعياً ، وما له الحركة من خارج ، يعتبر جسما صناعياً . والجسم الذى قلنا عنه : إنه موضوع علم الطبيعة ، هو الجسم الذى يوجد مبدأ حركته فى داخله . وعلى هذا فإن من الممكن أن

يعرَّف موضوع علم الطبيعة فى شيء من التفصيل ، فيقال : إنه الجسم القابل للتحرك ، والذى مبدأ حركته من ذاته .

ويسمى مجموع الأجسام بهذا المعنى باسم « الطبيعة » . إلا أننا قد قلنا : إن كل جسم إنما يتركب من هيولى وصورة ، وألقينا نظرة على الصلة بين الهيولى والصورة ، بالنسبة إلى جوهر الأشياء ، ورأينا أن ما يكوِّن ماهية الجسم أو المركَّب ، هو دائماً الصورة . وعلى هذا يرى أرسطو — دائماً — أن الطبيعة يجب أن تطلق — فى هذه الحالة — لا على الهيولى ، وإنما بالأحرى على الصورة ، نظراً إلى أن الصورة هى التى تكوِّن الماهية . ولهذا فإن التعريف النهائى للطبيعة هو — على حد تعبير أرسطو — أنها « مبدأ أول ، وعلة أولى بالذات ، لحركة ما بالذات ، أو سكون ما بالذات ، فى شيء التغير له بالذات »(٣١) .

فلنبحث فى تفصيل هذا التعريف ، لكى نحدد الخصائص الرئيسية لفكرة الطبيعة عند أرسطو ، فنجد أولا أن الخاصية الأولى التى تتصف بها « الطبيعة » أنها مبدأ بالذات ، ومعنى هذا أن علة الحركة والسكون فى جسم ما ، باعتبارها (أى هذه العلة) صادرةً عن ذاته ، هى ما يسمّى بالطبيعة . فهى تمتاز إذن بالعلية ، وبأن هذه العلية ذاتية . ولذا كان المعنى الرئيسى لفكرة الطبيعة أنها علة ، بالمعانى المختلفة للعلة الصورية . كما يلاحظ ثانياً أنها علة حركة ، وهذه الحركة توجد فى الشيء بذاته ولذاته ، لا من حيث أن شيئاً خارجياً هو الذى يُحدِث فيه هذه الحركة ، ولهذا

يقول « بالذات » : وهذا يرجع إلى التفرقة التي وضعناها من قبل بين التحرك بالذات والتحرك بالغير . ويقول عنها كذلك : إنها مبدأ سكون ، ويجب أن يفهم السكون هنا فهماً مخالفاً للمعنى المألوف عادة في اللغة الدارجة ، إذ السكون في هذه الحالة معناه عدم الحركة في الشيء القابل للحركة ، وليس معناه انتفاء الحركة أصلا . فانتفاء الحركة أصلا ، أمر لا يقول به أرسطو بالنسبة للأجسام الطبيعية إطلاقاً . وعلى ذلك ، فليس من الممكن إذن تصور السكون على هذا الأساس . والسكون في هذه الحالة بالذات بالنسبة إلى الشيء ، لأن لكل جسم مكانه الطبيعي الذي ينحو نحوه باستمرار ، وفي هذا المكان يكون الجسم في حالة سكون . ولما كان هذا السكون صادراً عن طبيعة الجسم نفسه ، من حيث أن كل جسم يقتضي دائماً مكاناً طبيعياً يحل به ، فإن من الممكن أن نفهم : لماذا كان السكون أيضاً من ذاته .

إلا أنه يقوم بإزاء هذا التعريف كثير من الاعتراضات والمشاكل . إذ أن الطبيعة مفهومة على هذا النحو ، معناها القوة . وهذه القوة السارية في جميع الأشياء ، لا بد أن تكون حينئذ قوة واحدة ، ما دامت الأشياء كلها تستمد حركتها من محرك أول . فعلى ذلك لا يمكن أن تُفهم — في هذه الحالة — هذه القوة المسماة باسم الطبيعة ، إلا على أنها قوة واحدة سارية في كل الموجودات وصادرة عن الله . وهذا القول — في جزئيه — تعترضه مشكلتان : فالمشكلة الأولى هي في وجود قوة عامة تسري في كل الموجودات

الطبيعية ، فإن هذا يؤذن بتصور الطبيعة على النحو الذى تصور أفلاطون على أساسه النفسَ الكلية فى الكون . ولكن هذا التصور يرفضه أرسطو بكل صراحة . فعلى أى نحو يجب إذن أن يُفهم هذا السريان ، خصوصاً إذا لاحظنا أن لكل شىء طبيعة ؟ وكيف يمكن أن نوحّد بين جميع الطبائع ، ونميز فى الآن نفسه بين الجوهر ؟ إن الوضع المنطقى يقتضى — فى هذه الحالة — إما أن نقول بروح واحدة سارية فى جميع الموجودات تسمى الطبيعة ، على صورة قوة هى الحياة ؛ وإما أن نقول بأن الطبيعة مختلفة بالنسبة إلى جميع الأشياء . فإذا قلنا بالناحية الأولى ، وقعنا فيما حاول أرسطو دائماً أن يتجنبه ، وهو القول بالنفس الكلية . وإذا قلنا بالناحية الثانية ، فكيف نستطيع أن نفسر أن أصل الحركة هو المحرك الأول ؟ فيجب تبعاً لهذا أن تكون الطبيعة — قوة التحريك هذه — صادرة عن الحركة الأولى . وهذا القول الثانى لا نستطيع تجنبه ، ولو أن أرسطو يحاول دائماً أن يتجنبه بأن يقول : إنه يجب علينا من أجل تفسير المظاهر المختلفة للحركة وأنواعها المتعددة أن نضع إلى جانب الحركة الأولى — وهى حركة المحرك الأول التى يعطيها للسماء الأولى — حركة أخرى صادرة عن محركات فى مرتبة أدنى من المحرك الأول ، ولو أنها هى الأخرى أزلية أبدية كذلك ونعنى بها — بصريح العبارة — حركات العقول .

والملاحظ فى هذا كله ، أن أرسطو لم يقدم لنا أجوبة مقنعة عن هذه المسألة ، خصوصاً وأنه إذا قال بوجود مبادئ متعددة

للحركة ، فلن يستطيع أن يوفق بين هذا وبين نظرته العامة إلى الطبيعة باعتبارها ذات نظام وعلية مستمرة . لذا نرى أرسطو ينكر إنكاراً تاماً تدخل الله فى الأحداث الجزئية ، وعنايته بأى شىء فى الوجود خلا ذاته . وهذه هى المشكلة الثانية التى لا يستطيع أرسطو أيضاً أن يقدم لها حلا . ومهما يكن من شىء ، فإن فى وسعنا أن نترك فكرة الطبيعة ، وأن نبحث فى الآثار المترتبة عليها ، وهذه الآثار هى الحركة بأعم معانيها .

وهنا نرى أرسطو يفرق بين الحركة وبين التغير تارة ، ويخلط بينهما تارة أخرى ، فى كثير من الأحيان . فإذا ميز بينهما قصر الحركة على الحركة فى المكان والحركة فى الكيف والحركة فى الكم . أما التغير فيشمل إلى جانب هذه الأنواع الثلاثة نوعاً رابعاً : هو الكون والفساد ، أعنى التغير فى الجوهر . والحركة — كما عرفناها فى القسم الثالث من الفصل السابق — هى « كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة » — وقد رأينا من قبل معنى هذا التعريف ، فلا نعود إليه . كما رأينا أيضاً عدد الحركات ، وقلنا : إنها أربع ، وقلنا أيضاً : إن حركة النقلة أولى الحركات ، والحركة الدائرية أولى أنواع حركات النقلة . ويهمنا هنا أن نحدد مسألة قد نساق إلى استنتاجها ، وهى مسألة تفسير الأشياء على أساس هذا التفاضل بين الحركات ، فإن محاولة أرسطو إرجاع جميع الحركات إلى حركة النقلة ، قد يدعو إلى الظن بأن أرسطو يفسر الأشياء تفسيراً آلياً صرفاً ، لا اعتبار فيه لأى كيف فيما عدا التغير فى

المكان أعنى أن نظريته كمية صرفة على غرار ديموقريطس والذريين بوجه خاص . فهذا ما يؤذن به ظاهر كلام أرسطو فى هذا الباب . لكن يلاحظ أن أرسطو كان يرفض دائماً هذا التعليل ، ويقول بوجود تغير فى الكيف إلى جانب التغير فى المكان ، وأنه إذا كان من الممكن إرجاع التغير فى الكيف إلى التغير فى المكان ، فليس ذلك يتم دائماً وفى كل الأحوال ، وإنما كل ما يمكن أن يقال : هو أن حركة الاستحالة وحركة الزيادة والنقصان وحركة الكون والفساد ، توجد فى مرتبة ثانوية بالنسبة إلى حركة النقلة . وليس معنى الإرجاع إلغاء هذه الحركات الثلاث لحساب حركة النقلة وحدها .

تأتى بعد ذلك مسائل وتأملات خاصة بالمبادئ الرئيسية للطبيعة ، أعنى تلك التى تلعب دوراً خطيراً فى التغير ، وأهمها أولا اللامتناهى ، وثانياً : المكان ، وثالثاً : الخلاء ، وأخيراً : الزمان . فهذه الأشياء تقتضيها الحركة ، ويجب إذن أن تدرس إلى جانب دراسة الحركة بالتفصيل . لهذا يجدر بنا أن نتناول كل واحدة من هذه المسائل على التوالى فى شىء من التفصيل ؛ ولنبدأ أولا باللامتناهى :

اللامتناهى : يؤذن بالقول بوجود اللامتناهى عدة أشياء ، فأولا : الزمان لا متناه ؛ وثانياً : المقادير الرياضية غير متناهية ؛ وثالثاً : لكى يتم الكون والفساد باستمرار ، يجب أن تكون هناك تغذية للجواهر باستمرار ، أى ما لا نهاية له من الأشياء التى يتم بها كون الجواهر . ورابعاً : أن الفكر حينما ينظر إلى شىء وحدَّ هذا

الشيء ، يندفع باستمرار إلى تصوُّر وجود شيء خارج هذا الحدّ . فمن أجل هذه الاعتبارات كلها ، يخيَّل إلى الإنسان أنه لا بد من القول بوجود اللامتناهى .

فلننظر أولا فى فكرة اللامتناهى من حيث كونها جوهراً أو من حيث كونها عَرَضاً ، فنجد أفلاطون ، والفيثاغوريين من قبل ، يجعلون اللامحدود أو اللامتناهى مبدأ قائما بذاته ، وليس صفة حالّة فى الأشياء ، أعنى أنهم يجعلون من اللامحدود جوهراً . ولكن أرسطو يرد عليهم ، فيقول إن الجوهر فى هذه الحالة لا يمكن أن يقال على اللامتناهى ؛ وذلك لأن اللامتناهى يُقال على الأشياء باعتباره صفة تحمل عليها ولا يُحْمل عليه هو شيء من الأشياء ؛ وإلا فإنه إذا أمكن أن يكون جوهراً ، فإنه سيكون حينئذ بالضرورة قابلا لأن ينقسم ، وقبوله لأن ينقسم معناه أنه يمكن أن ينقسم إلى ما لا نهاية ، فتوجد حينئذ ما لا نهاية فى ما لا نهاية ، وهذا خُلْف . ويقول أرسطو من ناحية أخرى إنّ اللامتناهى لا يمكن أن يطلق على الأجسام الطبيعية باعتباره صفة بالفعل لها ، كما فعل الطبيعيون المتقدمون . وهو يسوق من أجل البرهنة على ما يذهب إليه حججاً بعضها طبيعى وبعضها منطقى . وأهم ما يقوله من الناحية الطبيعية إنه يجب أن يميِّز بين ما له حدّ وما هو مماس ، فما هو مماس لا بد بالضرورة أن يَفترِض وجودَ حد ، وشيئا وراء هذا الحد . أمّا ما له حد فقط ، فلا يشترط وجودَ غيرِ هذا الحدِّ ، ويمكن ألا يتصوَّر — فى هذه الحالة — وجود شيء من

الأشياء وراء هذا الحد — وذلك لأن فكرة المماس تقتضي الإضافة، أعني أنها تقتضي وجود طرفين بينهما تضايف ، على حين أن فكرة « ما له حد » أو المحدود ، لا تقتضي أن يكون وراء هذا الحد شيء .

كذلك يقول أرسطو إن الذي له حد ، هو السطح ؛ أو أن الجسم هو المحدود بسطح . وهذا يدل تماما على أن الجسم لا بد أن يكون متناهيا ، لأنه مادام محدوداً ، فمعنى هذا أنه متناه . ويضاف إلى هذا أيضا أن لكل جسم مكانه الطبيعي — كما قلنا — ، ومعنى هذا أن الجسم ينتهي عند حد ، فقولنا «فوق» و « تحت » يدل دائما على أن هناك حداً ستنتهي إليه ، مهما بَعُد هذا « الفوق » في العلوّ ، أو هذا « التحت » في الهبوط . ففي كلتا الحالتين لا بد دائما من تصور وجود نهاية ينتهي إليها الجسم الطبيعي في حركته . فلهذه الأسباب كلها — من طبيعية ومنطقية — لا نستطيع أن نقول حينئذ باللامتناهي .

لكنْ يلاحظ أن الأسباب التي أوردناها في أول كلامنا عن اللامتناهي — وهي تلك الأسباب التي قلنا إنها تدعونا إلى القول بوجود اللامتناهي — لازالت باقية . فيجب أن نردّ عليها الواحد بعد الآخر ، حتى تتبيَّن طبيعة وجود اللامتناهي على وجه الدقة . أمّا فيما يتصل بكون الجواهر تحتاج دائما في الكون المستمرّ إلى شيء لا نهاية له ، فهذا يُرَدُّ عليه بسهولة بأن نقول إن الحركة هنا دائرية ، ففساد شيء من الأشياء هو في الآن

نفسه كونٌ لشىء آخر ، وهذا الشىء الجديد بدوره يصبح فاسداً من أجل أن يُخْلِى السبيل لكون جديد ثالث ، وهكذا باستمرار . فهناك إذن حركة دائرية ، والأشياء تتحول بعضها إلى بعض ، فلا حاجة فى هذه الحالة إلى تصوّر شىء لامتناهٍ ، منه يُسْتمدّ هذا الكون اللامتناهى للجواهر .

أما ما قلناه من أن الفكر يحاول دائما أن يتصور شيئا وراء الحدّ بحكم اندفاعه ، فهذا شىء لا يدل إطلاقاً على أن هذا ما يتمّ فى الواقع . وذلك لأن تصوّرى لإنسان ما فى مدينة من المدن ، ليس معناه أنه بالفعل فى هذه المدينة ، وإنما الوهم أو الخيال هو دائما الذى يضطرنا إلى القول بوجود شىء وراء الحدّ . أما العقل — أو اليقين — فلا يمكن إلا أن يقف عند الحد ، فلا يقول بشىء آخر وراءه . ولكن بقى بعد ذلك الاعتباران الأول والثانى ، وهما اعتباران رئيسيان لا نستطيع أن نشك فيهما ، فى شىء من الجد ، خصوصاً فيما يتصل بالمقادير الرياضية ، فإنها تؤذن دائما بكونها تسير إلى غير نهاية . ونحن — فى الواقع — حينما نبحث فى المقادير الرياضية ، نجد دائما أننا نستطيع أن نقسمها باستمرار . وإلا فإنه إذا كانت النقط ليس بينها وبين بعض حدود ، فإنها ستختلط ولن يتكوّن شىء — بعد ذلك — من تركب النقط بعضها مع بعض . ولكننا من ناحية أخرى لا نستطيع أن نتصوَّر هذه النقط موجودة إلى جوار بعضها على التوالى ، وإلا فلن يمكن للشىء فى هذه الحالة أن يكوِّن كلا ، وإنما سيكوِّن مجاميع منفصلة لا

تكوّن وحدات . فنحن إذن بإزاء شيئين متعارضين فى الواقع : إمكان الانقسام إلى غير نهاية — فالخط قابل لأن يقطع باستمرار — ، وضرورة الوقوف عند حد ، بجعل الحدود بين النقط تكون وحدة حتى نقول بإمكان وجود كل أو وحدة . ونستخلص من هذا كله أن اللامتناهى له شىء من الوجود (١).

وإذا كان اللامتناهى له — من ناحية — شىء من الوجود ، وليس له وجود — من ناحية أخرى — ، فعلى أى أساس نستطيع أن نحدد طبيعة اللامتناهى ؟ هنا يلجأ أرسطو إلى مفتاحه المشهور ، ألا وهو التفرقة بين ماهو بالقوة وماهو بالفعل ؛ فنقول إن اللامتناهى له وجود بالقوة ، وليس له وجود بالفعل . ولكن القوة هنا يجب أن تُفْهم بالمعنى العادى الذى تُطْلق بمقتضاه على الأشياء الأخرى . فنقول — مثلا — عن النحاس إنه تمثال بالقوة ، باعتبار أنه سيصبح تمثالا بالفعل ، أعنى أن القوّة هنا تفترض الفعل ابتداء؛ وإنما تُطْلق القوة على اللامتناهى بمعنى مخالف لذلك ، إذ أنها تمثل — فى هذه الحالة — القوة ، أى القوة التى ليس من الضرورى أن تستحيل إلى فعل ، فالقوة بالنسبة إلى اللامتناهى ، لا يمكن مطلقاً أن تصل إلى درجة الفعل . والحال هنا بالنسبة إلى اللامتناهى هى عين الحال بالنسبة إلى الحركة أو التغير ، لأن الحركة يُقال عنها إنها بالقوة باستمرار ، إذ بتحقق الصورة تنتفى الحركة ، أعنى لا وجود للحركة إلا باعتبارها بالقوة باستمرار . وعلى هذا فإن هناك — إذن — تشابهاً بين الحركة وبين اللامتناهى ، حينما

يطلق على كل منهما أنه « ما بالقوة » .

وهذا التفسير لطبيعة الوجود الخاصة باللامتناهى ، يجعلنا نقول إن اللامتناهى من حيث التركيب مستحيل ، ولكن من حيث التقسيم ممكن باستمرار . أعنى أنه لا يمكن أن نركب من الأشياء المتناهية ، شيئا لامتناهياً ، كما لا نستطيع فى الواقع أن نوجد مركباً لامتناهيا . ولكن فى الكميات الرياضية ، نستطيع دائما أن نقسم ، أعنى أن القسمة تصلح لأن تكون إلى غير نهاية . واللامتناهى أقل درجة فى الوجود من المتناهى . وهنا نجد أن فكرة اللامتناهي التى تلعب دوراً خطيراً فيما بعد بالنسبة إلى الله ، قد نظر إليها أرسطو ، كما نظرت إليها الروح اليونانية كلها ، منذ بدء الفلسفة اليونانية إلى فيلون اليهودى ، باعتبار أنها نقص ، وأن الكمال هو المتناهى ، والسبب فى ذلك أن المتناهى هو التام ، بينما اللامتناهى فيه أشياء لم تتم بعد ، فهو يتصف إذن بالنقص .

المكان : وبعد الحديث عن المتناهى ، ينتقل أرسطو إلى الكلام عن « المكان » ، فيلاحظ أولا أن المكان لم يكن موضع عناية وبحث الفلاسفة المتقدمين ، نظراً لأنهم لم يتبينوا طبيعة المكان الحقيقية . أما أفلاطون فإنه وحده الذى تحدث عن طبيعة المكان ، وإن كان ذلك بطريقة ناقصة — كما سيتضح لنا فيما بعد — وكذلك لم يُعْنَ واحد من المتقدمين باستخراج المشاكل الكثيرة التى تثيرها فكرة المكان ، إذا استثنينا زينون الإيلى . والقول بالمكان قول لا يكاد يشك فيه أىُّ انسان . وثمة ثلاث

ظواهر تؤكد لنا وجود المكان مستقلا عن الأشياء وباعتباره شيئا قائما بذاته ، فأولا ظاهرة حلول أو تعاقب أجسام على محل واحد . ويجب أن يلاحظ هنا أن أرسطو حينما يتحدث عن المكان لا يفرق تفرقة دقيقة بينه وبين « المحل » ، بل يكاد يعتبر الاثنين شيئاً واحداً . فهذه الظاهرة الأولى من شأنها أن تدل على أن المكان شىء قائم بذاته ، توجد فيه الأشياء المختلفة ، وإلا لما استطعنا أن نتصور حلول أشياء مختلفة فى مكان واحد . والظاهرة الثانية هى ظاهرة الحركة فى المكان . فالنقلة لا يمكن أن تتم إلا إذا تصورنا أن هناك مكانا يسير فيه المتحرك بالنقلة من جهة إلى جهة وفى اتجاه معلوم . فمن أجل هاتين الظاهرتين إذن لا بد من القول بالمكان .

ونستطيع أن نضيف إلى هذا أيضاً ظاهرة ثالثة ، وهى أن المكان شىء تقتضيه حركة الاستحالة ، لأن حركة الاستحالة ترجع فى النهاية إلى حركة التخلخل والتكاثف ، وهما بدورهما حركتان فى المكان ، فلهذا يمكن أن يعتبر المكان شيئاً موجوداً . وهذه الظواهر الحسية تؤيدها ظاهرة أخرى يمكن أن تعتبر أولى الظواهر الحقيقية التى تجعلنا نقول بوجود المكان ونعنى بها وجود الجهة ، فجهة « فوق » و « تحت » تجعلنا نقول قطعاً بأن هناك مكاناً ، وأن للمكان صفات خاصة به تجعلنا نضعه كائناً إلى جانب بقية الكائنات ، بل وجوهراً ، إن لم يكن أول الجواهر ، ما دمنا نجعل النقلة أولى الحركات . فإذا كان المكان شرطاً لهذه الحركة ، وما

يتوقف على شرط شيء يتوقف على الشيء نفسه ، فيمكن أن يقال فى هذه الحالة : إن المكان هو الموجود الأصلى .

كل هذا إذن يؤذن بوجوب القول بوجود المكان/ ولكن تصور المكان نفسه من حيث طبيعته يثير كثيراً من المشاكل ، فيجب أن ننظر أولا فى المكان : هل يمكن أن يعتبر جسما ؟ ونحن إذا قلنا بهذا القول ، كما يقتضيه منطق الظواهر التى أشرنا إليها ، فإننا نقع حينئذ فى تناقض ، إذ أننا نقول عن شيء ما : إنه موجود فى مكان ؛ فكيف يمكن أن نتصور وجود جسمين معاً فى مكان واحد ومن جهة واحدة ؟ فلهذا لا يمكن أن يقال عن المكان : إنه جسم . هذا ، إلى أننا نقول من ناحية أخرى : إن المكان حد أو سطح ، والحدود أو السطوح أشياء وهمية فى الواقع ، لأنها أشياء مجردة يُفترَض وجودها فى الأشياء ، ولا يمكن أن نجدها فى الوجود الكيانى ، فمن هذه الناحية يمكن أن يقال إن المكان شيء مجرد وليس جسما — كما قلنا — . وهكذا نجد أنفسنا بإزاء قولين متعارضين : أحدهما يجعل المكان جسما ، والآخر يجعله رابطة ، أعنى شيئاً مجرداً .

وثمة مشكلة ثانية ، وهى تلك التى أثارها زينون الإيلى حين قال : إذا كان ثمة مكان ، ففى أى شيء يوجد هذا المكان ؟ وإذا نظرنا إلى المكان باعتباره جسما ، فكيف نتصور في هذه الحالة — بصفة خاصة — أن يكون المكان الحاوى لكل الأشياء غير محوىّ فى شيء ما من الأشياء ؟ إن هذه مشكلة خطيرة سنجد أن

الحلول الكثيرة التى يقدمها لنا أرسطو فيما يتصل بتصور المكان من حيث طبيعته ، لا يمكن أن تقدم لنا عنها جواباً شافياً . وبعد أن يسرد أرسطو هذه المشاكل وغيرها مما تثيره فكرة المكان ، يقول : إن فى هذه المشاكل نفسها ، وفى الطريقة التى بها وُضعت ، إشارةً إلى الحل الذى يجب أن نتخذه من أجل تصور طبيعة المكان الحقيقية .

فلننظر أولا : هل يمكن أن تطبق فكرة الهيولى والصورة على المكان ؟ فنجد أولا أن المكان لا يمكن أن يقال عنه إنه هيولى ، لأن المكان حد وسطح ، بينما الهيولى وسط بين الحدود أو السطوح ، فلا يمكن فى هذه الحالة أن يقال عن المكان إنه هيولى ، كما لا يمكن أن يقال إنه صورة ، إذا اعتبرنا أن الهيولى والصورة لا يمكن أن يوجدا إلا بالنسبة إلى أشياء خاصة ، أعنى أن لكل شىء هيولاه ، ولكل شىء صورته . ولكن المكان هنا شىء مشترك ليس متعلقاً بموجود دون موجود آخر ، فلا يمكن أن يقال إذن إنه هيولى أو صورة ، لأن شيئاً ما من الأشياء لا يتخذه صفة أو حالة ، أو بعبارة أخرى صورة لشىء . ومن أجل هذا لا نستطيع أن نقول : إن المكان صورة أو هيولى ، ولكننا نقول باستمرار حينما نتحدث عن المكان : إن شيئاً «فى» شىء . فكأن طبيعة المكان فى الواقع تتلخص فى هذه العبارة : « الوجود فى » . فإذا ما استطعنا أن نحلل فكرة « الوجود فى » ، استطعنا أن نتبين ماهية المكان : إننا نقول إن المحمول يوجد « فى »

الموضوع من حيث أن المحمول داخل فى مفهوم الموضوع ، ونقول عن الموضوع إنه داخل « فى » ما صدق المحمول ، كما نقول أيضاً عن شيء إنه فى الوعاء ، أو نقول عن السائس إنه « فى » السياسة ؛ بل ونقول أيضاً إن الثغر فى أيدى الأعداء . فإذا ما بحثنا عن معنى « فى » فى هذه الأحوال المختلفة ، وجدناها فى الواقع ترجع إلى معنيين رئيسين : المعنى الأول حينما ننظر إلى الشيء ككلٍ دون أجزاء ؛ والمعنى الثانى حينما ننظر إلى الشيء ككل فيه أجزاء . فمثلا ، إذا نظرنا إلى دن خمر فإننا نستطيع أولا أن نقول إن الخمر فى الدن ، وفى هذه الحالة يمكن أن يقال إن الشيء فى نفسه ، بمعنى أن الشيء قد جُزّىء إلى جزأين ، واعتبرنا أحد الجزأين فى الآخر . ولكن إذا نظرنا إلى دن الخمر ككلٍ بصرف النظر عما فيه من أجزاء ، فإننا لا نستطيع فى هذه الحالة أن نقول عن الشيء إنه فى نفسه ، بل نقول إن الشيء موجود فى شيء آخر ، أو بعبارة أخرى ، نقول إن هناك شيئا حاوياً للشيء ، وإن الآخر وعاء له . فموقف أحد الشيئين بالنسبة إلى الآخر ، موقف الوعاء بالنسبة للشيء المَحْوى .

ولكن ، هل يحل لنا هذا ما يقوله زينون ؟ الواقع أن جواب أرسطو عن هذا جواب مضطرب ، فهو يقول إننا يجب فى هذه الحالة ألا نفهم من مجرد وجود الحاوى ، ضرورة وجود شيء يحوى هذا الحاوى ، ويكون هذا الحاوى محوياً بالنسبة إليه ، وإنما يكفى فقط — فى نظر أرسطو — أن ننظر الى فكرة الحاوى ، دون

أن تتصوَّر بالضرورة وجود حاو لهذا الحاوى . وعلى ذلك — وهذا لا يتمّ إلا بالنسبة إلى السماء الأولى أو إلى الكون بأكمله — نستطيع أن نقول عن المكان فى هذه الحالة إنه حاوٍ وليس محوياً .

ويجب أن نفرق فى داخل فكرة الاحتواء هذه ، بين ما هو مكان بحق ، وما هو مكان مشترك . فالمكان بالدقة هو الجهة التى يوجد فيها الشيء بطبيعته ، فمثلا النار فى أعلى ، والتراب فى أسفل : هذا هو المكان الحقيقى بالنسبة إلى كل منهما . ولكن حينما نقول مثلا إن الأرض فى السماء بمعنى أن الأرض فى الهواء ، والهواء فى السماء ، فالمكان هنا ليس مكاناً طبيعياً حقيقياً ، وإنما هو مكان بالاشتراك فحسب .

فإذا نظرنا الى كل هذه الاعتبارات ، وأردنا أن نبيّن طبيعة المكان ، وجدنا أن المكان أولا يجب أن يتصف بصفة أنه وعاء ، وهذا الوعاء ينظر اليه باعتباره وعاء فحسب ، بمعنى أننا فى هذه الحالة نفرق فى الشيء بين حاو ومحوىّ فى هذا الحاوى ، دون أن يستلزم ذلك بالضرورة وجود شيء خارج الحاوى يوجد فيه . كما يجب من ناحية أخرى ألا نقول — بالضرورة — إن الحاوى وحدّ المحوىّ شيئان مختلفان . وفى هذا يجب أن نفرق بين فكرتين : فكرة التماسّ وفكرة الاتصال ، فالاتصال فى هذه الحالة يدل على عدم التفرقة وإن دل على الهُوِيّة ، بينما التماس يقتضى التفرقة ، ولا يقتضى بالضرورة عدم كون الشيئين شيئا واحداً .

فإذا ما أخذنا فكرة التماس هذه وطبقناها على « الوجود فى » ،

وجدنا أننا نستطيع أن نميز المـكان عن الشىء المحوى فى المـكان . ولـكن هذا التمييز ليس معناه الهوية بين حد المحوى وحد الحاوى الذى هو المـكان فى هذه الحالة . ولذا نستطيع نهائياً أن نحد المـكان بأنه « السطح الباطن من الجرم الحاوى ، المماس للسطح الظاهر للجسم المحوى » وهذا هو التعريف فى الصيغة التى نجدها عند الفلاسفة المسلمين (٣٢) .

أما التعريف الأرستطالى الصرف ، أى الذى نجده فى كتب أرسطو نفسه فهو أن المـكان « هو الحد اللامتحرك المبـاشر للحاوى » ويُقصد بصفة اللامتحرك هنا ، أنه لا يتحرك بحسب الحركة الموجودة فى الأشياء ، أعنى — وهذا يحل مشكلة من المشاكل التى تثيرها فكرة المـكان — أن المـكان لا يزداد بازدياد الشىء . ففى حركة الزيادة لا زيادة فى المـكان ، إذ لا تغير فيه . ويقصد بقوله «المباشر» أنه فى هذه الحالة ممـاس وليس متصلا ، حتى يمكن أن يميز بين حاو ومحوى . وفكرة « المباشر » هـذه ، هى ما عُـبر عنه فى التعريف العربى بكلمة « الباطن » .

وبهذا التعريف يظن أرسطو أنه فسر طبيعة المـكان الحقيقية . ولـكن هناك كثيراً من المشاكل لا زالت باقيـة بدون حل ، فمشكلة زينون — مثلا — لا تزال — كما رأينا — تتطلب حلا . وهنـاك مشكلة أخرى يمكن أن تعتبر إلزاماً على مذهب أرسطو نفسـه فى الحركة ، فإن أرسطو يقول بصراحة إن السماء الأولى تتحرك ، ومهما يكن تصورنا لهذه الحركة ، فإنها لا بد أن تقتضى

— بحسب مذهبه نفسه — انفصال الشيء المتحرك عن مكان ، فكيف يمكن لأرسطو أن يقول عن المكان إنه متناه ، وليس بعد السماء الأولى مكان ، مع أنه يقول بأن هذه السماء الأولى تتحرك ؟ الواقع إن أقوال أرسطو فى هذا الصدد مثار لكثير من النقد ، نظراً لما فيها من تناقض . وهذا التناقض يرجع الى فكرة اللامتناهى التى أشرنا الى أن أرسطو قد أنكرها انكاراً تاماً من حيث وجودها بالفعل . كما يلاحظ من ناحية أخرى ، أن أرسطو كان حسياً واقعياً أكثر مما يجب ، فلم يستطع أن يتصور المكان تصوراً ذاتياً صادراً صدوراً قبليا ، كما فعل كَنْت بعد ذلك بزمن طويل ، ولم يستطع كذلك أن ينظر الى المكان باعتباره روابطَ أو حدودا ، حتى ينظر اليه نظرة أقرب إلى التجريد . بل كان واقعيا حسيا ، ولو أنه اضطر الى أن يُخرج عن المكان فكرة الجسمية ، مما يجعل فى أقواله كثيراً من التناقض .

الخلاء : وبعد فكرة المكان ، ننتقل إلى فكرة الخلاء . فنجد أن هناك دلائل تدل قطعاً على وجود الخلاء ، فالحركة فى المكان تستلزم بالضرورة وجود الخلاء فضلا عن أن هناك ظاهرة مشاهدة تقتضى القول به أيضاً ، وهى أننا لو صببنا ماء فى إناء به رماد ، فإننا نجد أن حجم الإناء لا يزداد بصب الماء ، فهذا يؤذن بأن هناك خلاء قد ملىء بالماء ، حتى يمكن أن يقال إن حجم الشىء لم يزد . ولكن أرسطو ينكر الخلاء إنكاراً تاماً ، فيقول أولا إن الحركه تتم بأن يطرد جسم جسما آخر ، ولا تتم بأن ينتقل الشىء

من مكان ملاء إلى مكان خلاء . هذا إلى أن فكرة الخلاء نفسها تؤذن بانتفاء الحركة ، لأنه إذا كان ثمة خلاء — والخلاء لا تعيين فيه للجهة — فإن الشيء المتحرك لا يعرف أين يتجه ، وعلى هذا لا يستطيع التحرك ، فالقول بالخلاء إذن يؤذن أيضاً بعدم الحركة .

ويضاف إلى هاتين الحجتين حجتان أخريان ، لهما من الشهرة — على حد تعبير هملان[٣٣] — بقدر ما هما خاطئتان : الحجة الأولى تقول إن الأجسام تتحرك بحسب سرعة تختلف تبعاً للثقل ، فالأجسام الثقيلة تهبط بسرعة أكبر مما تهبط به الأجسام الخفيفة وذلك لأن السرعة والبطء يتوقفان على المقاومة التي تبدو للشيء من جانب المكان الموجود فيه . فإذا كان الخلاء خالياً من المقاومة ، فمعنى هذا — وهذا ما تقول به الحجة الأولى — أن الثقيل والخفيف يسقطان معاً في وقت واحد . والحجة الثانية تقول إنه إذا كانت السرعة تتوقف على المقاومة ، وكانت المقاومة في الخلاء معدومة ، فيجب أن يقال في هذه الحالة إن الجسم يهبط أو يسير بسرعة لا متناهية ، وبما أن السرعة اللامتناهية مستحيلة فالشرط الذي تقوم عليه هذه الحركة مستحيل ، أعني أن الخلاء مستحيل ، فلا يمكن القول بوجوده . وعن طريق هاتين الحجتين اللتين يقوم الخطأ فيهما على جهل أرسطو بفكرة الكتلة — مما سيتبين بعد ، خصوصاً على يد جَلِلْيو — لأول مرة — ظن أرسطو أنه يمكن إنكار وجود الخلاء ، فقال بوجود ملاء مستمر . ٧

الزمان : وبعد هذا يتحدث أرسطو عن فكرة الزمان .

والزمان قد يبدو لنا حينما ننظر إليه أول الأمر ، أنه ليس له وجود : فالماضي قد فات ، والمستقبل آت ، والحاضر لا يمكن تثبيته ، واللحظة نفسها — أو الآن — طرف موهوم بين ماض ذهب ، ومستقبل لم يوجد بعد . كما أن الزمان لا يمكن تثبيته لأنه يفقد حينئذ طابعه الجوهري ، وهو كونه مكوّناً من أوجه متتالية ، يتلو الواحد منها الآخر متساوقة — على حد التعبير العربي — ، فمن هذا يبدو لأول وهلة أن الزمان غير موجود . ولكن ليس معنى هذا في الواقع أن الزمان عدم ، فهو موجود يفترضه الحس ، لأن الحركة تفترضه . وهنا نلاحظ أن الناس حينما ينظرون الى الزمان ، ينظرون إليه باعتباره حركة ، ولكن هل هو في الواقع كذلك ؟

لا يمكن أن يقال عن الزمان إنه حركة ، وذلك أولا لأن كل حركة مشروطة بمتحرك ، وبحسب طبيعة المتحرك تكون طبيعة الحركة . ولكن الزمان واحد ، فكيف يمكن إذن أن يقال إنه حركة ؟ هذا إلى أن الزمان لا يمكن أن يكون فلك الكون ، إذ أن معنى هذا أيضاً أنه إذا وجدت عدة أفلاك ، وجدت بالتالي عدة أزمنة ؛ والزمان واحد ، فهذا ليس بصحيح . ويلاحظ ثانياً أن الزمان لا يمكن أن يكون حركة ، لأن في الحركة اختلافاً ، بينما الزمان راتب ، فكيف يمكن إذن أن يكون الزمان حركة مع هذا الاختلاف ؟ ليس الزمان إذن حركة ؛ ومع ذلك ، فليس معنى هذا أيضاً أن الزمان لا صلة له بالحركة . وأصدق شاهد على ذلك هؤلاء الذين أقاموا نياماً في كهف سرديس ، فإنهم حينما

استيقظوا بعد مرور مدة طويلة من الزمان ، لم يشعروا بأن ثمة زمناً قد مرّ بين اللحظة التى بدأ فيها نومهم وبين اللحظة التى استيقظوا فيها ، فمعنى هذا أن عدم شعورهم بالحركة قد أداهم إلى القول بعدم وجود زمان ، فكأن الزمان إذن مرتبط بالحركة .

فعلينا إذن أن نحدد ماهية هـذا الارتباط بين الزمان وبين الحركة ، فنقول أولا : إن الزمان ، بمعنى من المعانى ، حركة . ومع ذلك فهذا تعبير غامض ، فلنوضح هذا المعنى الذى يقال — على نحوه — إن الزمان حركة ، وذلك يمكن أن يتم بالاستعانة بفكرة الامتداد ، فإن الحركة تتوقف على الامتداد ، فإذا كان الزمان هو الآخر حركة ، فهو بدوره يتوقف على ما تتوقف عليه ، أعنى أنه يتوقف كذلك على الامتداد . ونحن نلاحظ فى الامتداد أنه متصل وبالتالى فإن الحركة متصلة ، وعلى ذلك يكون الزمان المتوقف على الحركة متصلا كذلك . ويمـكن بالاستعانة بفكرة الامتداد أن يستخلص أمر آخر : ذلك أن فـكرة الامتداد تدل دائماً على أمام وخلف ، وهذا الوصف ينتقل أيضاً إلى الزمان من حيث هو حركة فيقال إن فى الزمان أما هو « أمام » وما هو « خلف » ، فإذا عـبَّرنا عن هذا بعبارة أخرى قلنا إنه لما كانت الحركة تقتضى دائماً المرور بأدوار أى أن فـكرة التغير معناها أن وجهاً يسمى الصورة يتلو وجهاً آخر يسمى الصورة السابقة ، ونحن فى الحركة نميز عدة أوجه متتالية أحدها متقدم والآخر متأخر أو لاحق ؛ فإن الزمان — إذا طبقنا عليه هـذا التميز — يحتوى على متقدم ومتأخر فى

الحركة ، لأنه يمثل تتالياً بين أوجه متعددة فى التغير ، فينتج له من هذا كله ، تعريف للزمان بأنه « مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر(٣٤) » .

وهنا يجب أن يوضح معنى هـذا التعريف بالدقة ، فيلاحظ أولا أن قولنا «مقدار» ينشأ من أننا نميز بين عدة أوجه فى الحركة يتلو الواحد منها الآخر . فلما كانت هذه الأوجه فى الواقع منظوراً إليها من ناحية الكم ، وكان كل تمييز بين أجزاء كم ما ، يعتبر عدداً ومقداراً ، فإن الزمان الذى يقاس به عدد أو وجه الحركات المتتالية يسمى إذن مقداراً . هو مقدارٌ للحركة لأن الذى يقيس الحركة هو الزمان — فى هذه الحالة — وهنا نلاحظ أن المقدار يجب ألا يفهم — فى حالة الزمان — بمعنى أنه المقدار المعدود ، أو الشىء المعدود ، وإنما بمعنى المقدار المحدد أو العدد المعدد . وننظر إلى الزمان باعتباره شيئاً يُعدّد هذه الأوجه فى حالة كونها معدَّدة ، بمعنى أن وجود الحركات فى الزمان هو أشبه شىء بوجود المعدودات فى العدد . ولهذا قلنا : إن الزمان مقدار للحركة ، أى مقياس لأوجهها . وهذه الأوجه ينظر إليها لا من ناحية وجودها بعضها إلى جانب بعض ، ولـكن من حيث تتاليها ، أى من حيث وجود الواحد بعد الآخر ، ولهذا فإننا نميز فى هذه الأوجه المختلفة للحركات بين سابق ولاحق ، أو بين متقدم ومتأخر — بحسب ما فى هذا التعريف — لذلك كله كان الزمان مقداراً ، أى شيئاً يعد الحركة

أى وجه الحركة ، بحسب المتقدم والمتأخر ، أى باعتبار كون هذه الأوجه يتلو بعضها بعضاً ».

وثمة مسألة أخرى من المسائل الرئيسية جداً فى بحثنا فى الزمان وهى مسألة عنى أرسطو بأن يثيرها ، ونعنى بها الصلة بين النفس وبين الزمان ، فهل يمكن أن يوجد الزمان دون نفس تعد هذا الزمان ؟ هنا يقول أرسطو إنه لا وجود للزمان إلا إذا وجدت النفس ، لأن المعدود لا يوجد — حالة كونه معدوداً — إلا إذا وُجِدَ العاد . فبدون وجود النفس إذن لا يوجد الزمان .

فلننظر نظرة إجمالية إلى ما يقوله أرسطو عن الزمان وخصوصاً فيما يتعلق بهذه المسألة الأخيرة ، فنقول أولا إن الطابع الرئيسى البارز المميز لفكرة الزمان عند أرسطو أنه يجعل من هذا الزمان شيئاً قائماً على أساس المكان ، إذ قد وجدنا أن أرسطو يحاول أن يستخلص صفات الزمان ابتداء من صفات الامتداد أو المكان ، ولهذا جاءت الصورة التى أعطاها للزمان صورة مادية آلية قد سلبت الزمان كل حيوية . ولهذا فالواقع أن الزمان الأرستطالى زمان الساعات ، أو هو زمان آلى ، قد نُظرَ إليه من ناحية الامتداد والمكان . هذا من ناحية الطبيعة العامة للزمان ، وأما من ناحية طبيعة الوجود الخاصة بهذا الزمان ، فإننا نجد أن موقف أرسطو هنا موقف « هجين » قد جمع بين النظرة الذاتية للزمان ، والنظرة الواقعية الموضوعية له ، فلا نستطيع أن نقول عن فكرة الزمان عند أرسطو — كما قد يُستخلص من أقواله أو يُلزَم عليها —

إنها كفكرة الزمان عند أفلاطون ، عبارة عن مقدار حركة الفلك فحسب ، لأن أرسطو يتحدث عن الزمان باعتبار أنه لا يوجد إلا بوجود النفس العادّة العاقلة . ومعنى هذا أن هنا نظرة ذاتية — وإن كان هذا فى الواقع إلزاماً أكثر من أن يكون قولا صريحاً قاله أرسطو — لأن أرسطو يجعل الزمان فى هذه الحالة متوقفاً فى وجوده على النفس أو الذات . إلا أنه يجب ألا نعتبر هذه النظرة الذاتية نظرة ذاتية خالصة ، لأن أرسطو هنا يجعل الزمان متوقفاً على الحركة ، والحركة تتوقف على الامتداد ، فالزمان إذن يتوقف بالتالى على الامتداد أى المادة . ومعنى هذا أن أرسطو يعطى للزمان هنا شيئاً من الوجود الواقعى فى الخارج ، أى أن للزمان وجوداً موضوعياً كذلك . فكأن نظرية أرسطو فى الزمان تتأرجح إذن بين النظرة الذاتية الخالصة ، وبين النظرة الموضوعية أو الواقعية . ومن أجل هذا قلنا إن تصوره للزمان تصور هجين .

ونحن نميل — على الرغم مما حاول أن يذهب اليه المؤرخون المثاليون الذين كتبوا عن أرسطو مثل هملان — الى أن ننظر الى الزمان الأرسطالى باعتبار أن الناحية الموضوعية فيه تطغى طغياناً عظيما على الناحية الذاتية . ولهذا نرى من الواجب أن نميز تمييزا دقيقا بين نظرة أرسطو الى الزمان ، وبين النظرة الحديثة اليه ، باعتباره إطاراً للعقل فحسب ، ولا وجود له فى الخارج ، كما سيقول كنت بعد ذلك بزمان طويل .

العالم : بعد هذه المقدمات الممهدة للطبيعيات ، نستطيع أن

ننتقل الى دراسة هذا العالم الذى افترضناه منذ البدء ، ولم نبحث فيه بعد ؛ خصوصا وقد عرفنا المحرك الأول . فنقول أولا إن العالم عند أرسطو ينقسم إلى قسمين ، وأساس التقسيم هو ذلك القمر ، فهناك أولا ما فوق فلك القمر ، ثم هناك ما تحت القمر ، أى الأرض وما حولها . وكلا العالمين متمايز تمام التمايز ، فالعالم الأول — وهو الذى فوق فلك القمر ، أو العالم الأعلى — يمتاز بأنه لا يوجد فيه كون ولا فساد ، بينما العالم الثانى — وهو ما تحت فلك القمر — يسوده الكون والفساد ، إلى جانب ما هنالك من صفات أخرى سنفصل القول فيها على حدة.

أما العالم الذى فوق فلك القمر ، فهو عالم الكواكب .ولكى نبين المادة التى يتركب منها هذا العالم ، يجب أن نتخذ المنهج التالى ، الذى ذكره أرسطو فى الفصلين الأول والثانى من المقالة الأولى من كتاب «السماء» . وخلاصة هذا المنهج أن نعين المادة تبعاً للحركة. فيلاحظ أولا أن كل جسم طبيعى له طبيعة ، ويلاحظ ثانياً أن الأجسام تنقسم بحسب الحركات . فإذا ما نظرنا إلى العالم الأعلى أو العلوى ، وجدنا أولا أن الحركة الوحيدة التى توجد فيه هى الحركة البسيطة ، وهذه الحركة البسيطة إما أن تكون الحركة الدائرية أو الحركة المستقيمة ، وتبعا لهذا ستنقسم الحركات بوجه عام إلى حركات بسيطة وأخرى مركبة . والحركات البسيطة هى وحدها التى توجد فى العالم العلوى .

فلنبحث إذن عن مادة تصلح لأن تكون موضوعا للحركة

البسيطة ، فإذا كانت الحركة البسيطة الدائرية أزلية أبدية ، وكان تحرك الأفلاك السماوية والكواكب بهذه الحركة ، فإن المادة التي نشترطها فى هذه الحالة ستكون مادة لا تحتمل من بين جميع الحركات الممكنة غير الحركة المكانية . ولكي نضمن الأزلية والأبدية ، فى هذه الحالة ، للأشياء المتحركة بهذه الحركة ، فلابد أن تكون هى الأخرى خالية من كل تضاد ، فهذه المادة التي هى وحدها مادة الأفلاك والكواكب . وهذه الأشياء —وحدها— كذلك ، يجب أن تكون « الأثير » ويلاحظ أرسطو أن هذه الكلمة αἰθήρ ليست مأخوذة من الفعل αἴθειν بمعنى يحرق — إذ لا صلة مطلقا بين الأثير وبين النار — وإنما هى مأخوذة من الكلمتين : θεῖν ، ἀεὶ ، أى يسير باستمرار . وهذا الأثير لما لم يكن فيه أضداد ، فإنه لا يقبل حركة الاستحالة ، كما لا يقبل مطلقا حركة الكون والفساد ، ولا يقبل حركة الزيادة والنقصان ، وإنما يقبل حركة واحدة فحسب ، هى الحركة المكانية . وهو لا يقبل أى نوع كان من الحركة المكانية ، وإنما يقبل فقط الحركة الدائرية . فالكواكب إذن تتركب من مادة الأثير .

ويصف أرسطو هذه الكواكب بأنها حية ، لأن لها حياة (زوئيه) ولها فعلٌ ، بل هى أكثر حياة من الإنسان . وهى تنعم بهذه الحياة التي تحياها كما ينعم الإنسان ، وبدرجة أعظم بكثير ؛ كما أن لها طبيعة : إلا أن هذا القول يثير عدة مشاكل ، أهمها مشكلتان : الأولى خاصة بماهية هذه الطبيعة ، إذ يلاحظ أن

أرسطو يضيف إلى كل كوكب فلكا معه ، ولهذا الفلك نَفْس ، فما الصلة إذن بين النفس وبين الطبيعة ؟ وأيّهما المحرك فى الواقع : عقل الفلك أو طبيعة الكوكب ؟ يمكن أن تحلّ هذه المسألة بأن يقال إن المحرك الحقيقى فى الواقع هو عقل الفلك ، أما الطبيعة فلا تحرك ، وإنما تشارك فقط فى حركة العقل ، كما تشارك العين فى حياة النفس الحاسّة . وثمة مشكلة أخرى ، هى مشكلة نوع الحركة التى تصدر فى هذه الحالة . فإنه يشاهد أن النفس فى الإنسان مثلا لا تأتى بحركات طبيعية باستمرار ، بل تستطيع أيضا أن تأتى بحركات قَسْرية ، فكيف يمكن إذن أن يكون نوع الحركة فى هذه الحالة ؟ هل تكون الحركة طبيعية صرفة ، فتكون حينئذ صادرة عن الطبيعة وحدها ، أو يمكن أن تكون أيضا قسرية ، وحينئذ تصدر عن النفس ؟ الحل الذى يمكن أن يقال هو الذى يَرِد فى الشرح المنسوب إلى الاسكندر ، على أساس تلك الفكرة المستخدمة لحل كل صعوبة ، ونعنى بها فكرة القوة والفعل ، فيقول صاحب هذا الشرح (٣٥) إن الطبيعة فى هذه الحالة بالقوة وليست بالفعل ، وأما الذى يحرك بالفعل فهو النفس .

ويتصل بهذا أيضاً مشكلة عقول الكواكب من حيث صلتها بالمحرك الأول ، وقد بيّنا بوضوح مدى هذه المشكلة ، والحل التاريخى الذى يجب أن تحلّ على أساسه ، فلا نعود إليها ، بل ننتقل مباشرة إلى العالم السفلى ، لكى نحدّد أولا طبيعة المادة التى يتكوّن منها هذا العالم . فيلاحظ أولا أن هذا العالم هو عالم الكون والفساد ،

وأرسطو ينكر إنكاراً تاماً أن تكون هناك حركات مخالفة للطبيعة فى العالم العلوى ، وإنما كل شىء فى هذا العالم يجرى بحسب النظام . أما العالم السفلى فإنه لما كانت فيه المادة — والمادة طائفة من الممكنات ، والممكنات متعدّدة ، والدوافع إلى إظهارها إلى الفعل متعددة كذلك — فمن هنا ينشأ الاضطراب الشنيع فى هذا العالم السفلى ، أما العالم العلوى فإنه لما كان خالياً من المادة القابلة للممكنات ، فإنه لا يوجد فيه إلا النظام باستمرار . والصفة الثانية التى يمتاز بها هذا العالم السفلى ، أنه ينقسم إلى نوعين من الكائنات : كائنات حية ، وأخرى ليس فيها حياة .

فلنبدأ بهذا النوع الأخير ، أى الكائنات اللاحية ، وهذا النوع بدوره ينقسم إلى قسمين : بسائط ، ومركبات . وأرسطو يلجأ من أجل تعيين البسائط إلى نفس المنهج الذى لجأ إليه من قبل من أجل تعيين مادة الأفلاك والكواكب ، فيقول إن الحركة إما أن تكون إلى أعلى أو إلى أسفل ، أى بحسب الخفة والثقل ، فالبسائط هى أولا الثقيل ، وهو التراب ؛ والخفيف ، وهو النار ؛ وهناك حالة بَيْن بَيْن ، بأن يكون هناك قرب من الثقل أو قرب من الخفة ، ولذا كان هناك نوعان آخران من البسائط : هما القريب من الثقيل وهو الماء ، والقريب من الخفيف وهو الهواء . وبهذا تكون البسائط أربعة : التراب والنار والماء والهواء .

وهناك طريقة أخرى لتعيين هذه العناصر ، وذلك على أساس النظر فى الكيفيات ، بأن نقول إن الإحساس يرجع فى النهاية

— على أقل تقدير — إلى حاسة اللمس ، لأن هذه الحاسة أولى الحواس ؛ وهذه الحاسة تميز أولا بين الحار والبارد ، ثم تميز ثانياً بين ما هو قريب من كليهما ، فتميز كذلك بين اليابس والرطب ، فهما جمعنا هذه الكيفيات بعضها مع بعض ، وركّبناها أيّ تركيب — وكل التركيبات الممكنة لا تزيد عن ستة عشر ، يسقط منها ما هو فى الواقع تركيبٌ واحد ، اختُلف فقط فى ذكر الأول أو الثانى ، الواحد قبل الآخر ، ويسقط منها أيضاً ما هو جمع لأضداد — فإن النتيجة النهائية أن يتبقّى أربعة تركيبات هى الكيفيات الرئيسية من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ، فينتج لدينا حينئذ أربعة عناصر أولية رئيسية ، وهذه العناصر هى العناصر الأربعة : الماء والتراب والهواء والنار ، اثنان منها سلبيّان ، والآخران إيجابيان . فالحارّ والبارد إيجابيان لأنهما فاعلان ، بينما اليابس والرطب سلبيان لأنهما منفعلان ، ويمكن أن يتحول الواحد إلى الآخر . وذلك لأن كل واحد يحتوى ضداً واحداً آخر على الأقل ، فيمكن أن يستحيل إليه . ولكن لا يمكن إرجاع هذه العناصر الأربعة ، أو هذه الكيفيات الأربع الرئيسية ، إلى أبسط منها . فهى البسائط الأولى التى ينحلّ إليها كل شىء آخر ، ولا تنحلّ هى — بدورها — إلى أى شىء .

وبعد أن حددنا هذه البسائط ، نستطيع أن نحدد المركبات . ولن ندخل فى تفصيل ما يذكره أرسطو عن المركبات لأن الكلام فى هذا يطول ، وهو يخرج بنا عما نحن بصدده . ولكننا سننظر

نظرة إجمالية عامة إلى الصفة الرئيسية للمركب كما نظر إليه أرسطو. وهنا نجد أرسطو يقول : إن صورة المركب غير صورة ما يتركب منه ، أعنى أن الأجزاء لا تكون موجودة فى المركب بالفعل ، وإنما بالقوة فحسب ، لأنها ليست محققة لصورتها ، وإنما تحقق صورة أخرى جديدة ، وهذه الصورة الجديدة ليست صورة أى واحد من الأجزاء على حدة ، بل هى صورة المركب المتمايزة تمام التمايز ، أعنى أن أرسطو هنا حينما يتحدث عن المركب ، يتحدث عما نسميه فى الكيمياء الحديثة باسم المركب فى مقابل الخليط .

وبعد هذا يبحث أرسطو فى الطريقة التى تنشأ بها الحركات ، كما يبحث فى الكون والفساد بالنسبة إلى الأشياء الموجودة فى العالم الذى تحت فلك القمر . وهذه الأبحاث الجزئية تمتاز بالطابع العلمى الموجود بها كلها . فأرسطو يعتمد فيها على التجربة والمشاهدة ، أكثر من اعتماده على الاستدلال والبرهان الجدلى . وعلى الرغم من أن كثيراً مما يقوله أرسطو هنا خاطىء ، إلا أن كثيراً من الأشياء التى يذكرها كان لها مع ذلك أثر كبير جداً فى العصور التالية ، حتى ابتداء عصر النهضة والعصر الحديث .

فإذا ما انتقلنا من هذا القسم الأول : قسم الكائنات اللاحية إلى قسم الكائنات الحية ، وجدنا أن أرسطو يعرّف الحياة تعريفاً عاماً بأن يقول : إنها « صفة للموجود بها يتغذى وينمو وينقص بنفسه[٣٦] » . ولما كان النمو فى الواقع يقتضى الاستحالة ، فيمكن إرجاع الصفة الرئيسية للحياة إلى فكرة التغذى بالذات ، ولهذا

فإن أرسطو يجعل الصفة الرئيسية الأولى للكائن الحى أنه مغتذ بنفسه . إلا أنه يجب أن يلاحظ مع ذلك أن الحياة ليس معناها التغذى فحسب ، وإنما التغذى يفترض دائماً وجود علة فاعلة ، بها يتم هذا الفعل ، وهذه العلة الفاعلة لها من القوة — بمعنى القدرة — أكثر مما للصورة الموجِّهة عند كلود برنار . فهذه القوة التى يتم بها التغذى معناها أن الجسم لا بد أن يكون ذا قوة ، بمعنى أنه ذو نفس . فالأصل فى الكائن الحى — فى الواقع — أنه الكائن ذو النفس ؛ ومن هنا يشاهد أن أرسطو كان يقول بمذهب أن كل شىء ذو نفس ، فيما يتصل بالكائنات الحية على أقل تقدير ، فمذهبه فى الواقع مذهب مناصر لفكرة وجود النفس باعتبارها أصل الحياة .

وبعد أن بيّن أرسطو الصفة الأساسية للكائن الحى — وهى أنه ذو نفس — ، يقوم بالبحث فى الكائنات الحية على هذا الأساس . فيقول أولا إن الكائنات الحية مستقلة بعضها عن بعض ؛ فأرسطو لا يقول بفكرة التطور من الأقل تفاضلا إلى الأكثر تفاضلا وهى الفكرة التى قال بها أنباذوقليس ؛ وإنما يقول بأن الحياة تنشأ فى الأغلب والأعم عن طريق اجتماع مادة وصورة ، والمادة هى عضو التأنيث ، والصورة هى عضو التذكير . والاختلاف بين المذكر والمؤنث فى الولادة والتكاثر هو فى أن عضو التذكير عضو يدل على الكمال وعلى الفعل ، بينما عضو التأنيث يدل على النقص والانفعال ، ويتم التكاثر باجتماع عضو التذكير مع عضو التأنيث بحسب أحوال الكائنات الحية . فإذا كان فعل عضو التذكير كاملا تاماً ، ففى

هذه الحالة يكون المولود ذكراً ، وإذا كان ناقصاً كان المولود أنثى .

هذا هو التكاثر أو التولد العام ؛ ولـكن قد يحدث أحياناً أن تنشأ بعض الأشياء بالبَـداء (أو التولد التلقائى) ؛ والأشياء التى تتكاثر بالبداء ، تنشأ عن تعفن . أما فيما عدا ذلك ، فإن كل مولود ينشأ عن شىء يشابهه مسمى باسمه . فالإنسان يلد الإنسان ، والحيوان يلد الحيوان ، وهكذا ... ولو أنه — فى كل حالة — العلة الفاعلة والمادة ، مختلفة .

ثم يتابع أرسطو أبحاثه فى هذا الباب ، ويأتى بنتائج لها أهمية كبرى من ناحية علم الحياة ، ويكفى أن نعرض للمنهج الرئيسى الذى اتخذه فى دراسته للـكائنات الحية ، فنجد أن هذا المنهج يقوم أولا على تفرقته المشهورة بين الأجزاء الحيـة المتجانسة ὁμοιομερῆ والأجزاء الحية اللامتجانسة ἀνομοιομερῆ ، فالأولى هى التى إذا تجزأت كانت أجزاؤها واحدة أى من جنس واحد ، والأخرى هى التى إذا جُزئت كانت أجزاؤها من أنواع مختلفة ، فمثلا الدم أو اللحم يعتبر متجانساً ، لأن أى جزء أخذْته يساوى فى الجنس والنوع أى جزء آخر ، بينما الوجه مثلا غير متجانس ، لأن أجزاءه مختلفة . وهذه التفرقة الرئيسية قريبة جداً من التفرقة التى يقول بها علم الحياة الحديث بين الأنسجة والأعضاء . فالأنسجة تقابل الأشياء المتجانسة ، والأعضاء تقابل الأشياء اللامتجانسة ، لأن من خصائص التعضى اختلاف الأجزاء من حيث النوع مع اتفاقها فى أداء وظيفة واحدة ، وبهذا وضع أرسطو الأساس لتفرقة

رئيسية فى علم الحياة ، ونعنى بها التفرقة بين علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء .

وثمة تفرقة أخرى هامة كذلك — أو بتعبير أدق — منهج آخر استخدمه أرسطو فى بيان وظائف وأعضاء الكائنات الحية وهو منهج التماثل . ويُقصد بالتماثل اتفاق أنواع الحيوان المختلفة فى الصورة العامة للوظائف أو للأعضاء ، ثم قيام بعض الأعضاء بوظائف بعض الأعضاء الأخرى ، فيلاحظ مثلا أن الخياشيم الصدرية فى السمك تقابل الرئة فى الإنسان ، والخرطوم فى الفيل يقابل اليد فى الإنسان ، وصورة الجمجمة عند الإنسان تتشابه مع صورة الجمجمة عند السمك ؛ وهكذا نجد باستمرار تماثلا وتناسباً بين أنواع الحيوان المختلفة بعضها مع بعض . ويستمر أرسطو طويلا فى بيان هذا التماثل . إلا أنه يلاحظ هنا أن أرسطو لم يفرق فى داخل هذه المماثلة — كما نفرق نحن اليوم ابتداء من كوفييه — بين التماثل والتوافق . فالتماثل تناسب فى الوظائف بين الكائنات بعضها وبعض ، والتوافق تناسب فى صورة الأعضاء بعضها مع بعض . فمثلا يعتبر بين الرئة فى الإنسان ، والخياشيم فى السمك ، تماثل ، وبين الزعانف فى السمك ، والأجنحة فى الطير ، والأرجل فى الإنسان ، توافق ، من حيث أن هذه الأعضاء يقابل بعضها بعضاً . فإن المماثلة عند أرسطو تشمل كلا من التماثل والتوافق .

ثم يقسم أرسطو الكائنات الحية على مراتب ، وتبعاً لهذا يقسمها إلى ثلاثة أجناس رئيسية : النبات والحيوان والإنسان ،

وتتدرج تصاعدياً بحسب وظائف النفس فى كل من هذه الأجناس. فالنبات يمتاز أولا بأنه يتغذى وينمو ولكنه لا يتحرك، ثم إن أى جزء أخذته يمكن أن يفصل عن الآخر مع بقاء الحياة كما هى — كما هو واضح فى التعقيل أو فى التطعيم — أى أن النبات أقرب ما يكون إلى الخليط منه إلى المركب الحى الصحيح، إذ فى الحيوان نجد أن الجزء الذى يزول عنه لا يمكن أن يحيا مستقلا بذاته. ويتصف النبات كذلك بأنه لا توجد فيه إرادة، ولا أى شىء من القوى العاقلة. ونتيجة هذا كله أن التفاضل فى النبات على درجة ساذجة جداً، بينما الحال على العكس من ذلك فى الحيوان: إذ نجد الحيوان — نظراً إلى أنه يجمع إلى جانب التغذى والنمو، الحركة والإحساس بل وأيضاً الخيال والذاكرة — أكثر تفاضلا من النبات. كما أنه يلاحظ بالنسبة إلى التكاثر أن عضوَىْ التكاثر فى النبات معاً، أى فى نبتة واحدة، بينما عضوا التكاثر فى الحيوان ليسا فى فرد واحد، وإنما يكون هناك فردان أحدهما فاعل إيجابى عن طريق السائل المنوى، والآخر منفعل سلبى، عن طريق دم الطَّمْث، فهذا اختلاف واضح فى طريقة التكاثر بين النبات والحيوان. كما أن الحيوان يمتاز بالحركة، ولو أن بعضاً من الحيوان يبدو وكأنه نبات، كما هى الحال فى المحار أو الحيوانات الصدفية، التى يظهر أن حركتها تكاد تكون معدومة. هذا إلى أن الحيوان يمتاز بخاصة رئيسية تميزه من النبات، وهى قيام الأعضاء فى مكانها الطبيعى، فمثلا يلاحظ فى النبات أن الفم فى أسفل والوضع الطبيعى

أن يكون فى أعلى ، وهذا ظاهر فى الحيوان ، فالنبات إذن مقلوب الوضع فى الواقع . هذا إلى أن النبات لا يعرف النوم ، بينما الحيوان ينام ، أو يمكن أن يقال عن النبات إنه فى نوم مستمر ولا يعرف اليقظة ؛ أما الحيوان فيتراوح بين اليقظة وبين النوم .

وقبل أن نتحدث عن النفس الإنسانية بكل أنواعها ، يجدر بنا أن نتحدث عن تصنيف أرسطو للحيوان والنبات ، فنجد أن هذا التصنيف — كما يظهر من كتبه — يُرجع المملكة الحيوانية إلى ٤٩٩ فصيلة . إلا أن هذا التقسيم — وإن كان المبدأ الذى يقوم عليه لا يزال ذا قيمة — ليس تقسيما جيداً ، فالمبدأ الذى يقوم عليه هو وجود الدم أو عدم وجوده ، وثانياً على أساس الوسط الذى يوجد فيه . وهذا المبدأ فى التقسيم — وإن كان جيداً — إلا أن أرسطو قد خلط كثيراً بين أنواع الحيوان والنبات ، حتى أننا لا نكاد نجد تميزاً واضحاً بينها وبين بعض ، على أساس صفات رئيسية تميزها ، كما هى الحال فى تصنيف رجل مثل لِنّيه . كما يتحدث أرسطو أيضاً عن موت الحيوان فيقول : إن هذا الموت ملازم لحياته ، لأن العالم الذى يوجد فيه هو عالم الكون والفساد ، وهو خاضع لهذا النوع من الحركة ، خضوعَ غيره من الأشياء الموجودة تحت فلك القمر . ويلاحظ على مذهب أرسطو فى الحياة بوجه عام أنه مذهب حيوى إلى حد كبير ، وأنه ينفى كثيراً أو دائماً كلَّ تفسير فزيائى كيماوى للظواهر الخاصة بالحياة ، وإن كنا نراه أحياناً يتحدث عن بعض الوظائف الحيوية

وكأنه يفسرها على أساس فزيائى و كيمياوى ، حينما نراه مثلا يفسر الهضم على أنه احتراق ، وتبعاً لهـذا يقول بوجود حرارة يسميها « الحرارة الحيوانية » . كما يلاحظ ثانياً على مذهب أرسطو فى الحياة أنه مذهب غائى يحاول دائماً أن يجعل لـكل عضو غاية ، ولـكل كائن فى الحيـاة غاية . وعن طريق فـكرة الغائية ، نجده دائما يحاول أن يفسر الأوضاع والوظائف الخاصة بأعضاء الـكائن الحى ؛ وهو لهـذا قريب الشبه جداً بكلود برنار فى فـكرة « الصور الموجهة » ، ومن دريش الذى يقول أيضاً بوجود صورة غائية فى الـكائنات الحية .

الفصل السادس

النفس

لم تتكوَّن الفلسفة التصورية عند اليونان إلا ابتداءً من سقراط ، حين استطاع أن يكتشف وجوداً آخر غير الوجود الحِسّى هو الوجود الذهنى أعنى وجود التصوّرات . فإن الأقدمين لم يكونوا يقولون بوجود آخر غير هـذا الوجود الحسّى ، فلم يكتشفوا إذن طبيعة هـذا النوع الجديد من الوجود ، ولـكن سقراط مع ذلك — ولو أنه استطاع لأول مرة أن يميز هـذا الوجود المحسوس الصرف — ، لم يستطع أن يحدد ماهية هـذا النوع الجديد من الوجود . وكذلك الحال بالنسبة لأفلاطون ، فعلى الرغم من كل تلك المحاولات التى قام بها أفلاطون من أجل تمييز الوجود التصوّرى وإعطائه حق المواطن ، بحيث يصبح وجود التصورات متميزاً من وجود المحسوسات ، فإنه كان لا يزال حسياً إلى حد بعيد ، فلم يستطع أن يميز بوضوح حقيقة هذا الوجود . فجاء أرسطو وجعل لهـذا الوجود التصورى المقام الأول ، وبيّـن خصائصه وحدَّد طبيعته ، خصوصاً فيما يتصل بالوجود الحسى ، وقد رأينا هذا مراراً خصوصاً فى محاولتنا تفسير الصورة عند أرسطو باعتبارها الوجود الحقيقى . إلا أنه كان لا بد مع ذلك من وجود ثنائيةٍ بين المـادة

بين الصورة ، فإن أرسطو لم يستطع أن يحذف الامتداد نهائياً ، ويضع مكانه الفكر ، وإنما جعل الموضوع فى مقابل الذات المدركة .

لكن كان عليه مع ذلك أن يحدد الصلة بين الاثنين ، فلجأ إلى طريقة اتبعها فى أقواله الخاصة بأبحاثه النفسية ، ونعنى بها طريقة القول بوجود « تصاعد » . الا أن فكرة التصاعد لا يمكن أن تكون خالصة ومنطبقة تمام الانطباق إلا بين أشياء من جنس واحد ، أما اذا اختلفت الأشياء من حيث طبيعتها ، فإن مثل هذا التصاعد لا يمكن أن يطبق تطبيقاً حقيقياً ، لأن التصاعد معناه إيجاد درجات فى داخل سلسلة ما ، ولا بد أن تكون هذه الدرجات متصلة بعضها ببعض ؛ فلما كان كل جنس يتميز من الجنس الآخر بهوة لا يمكن عبورها ، فلن يكون فى الاستطاعة إذن وضع تصاعد بين أشياء من جنسين مختلفين ، وعلى ذلك فإذا أردنا أن نستخدم فكرة التصاعد استخداماً حقيقياً ، فإن علينا فى هذه الحالة أن ننظر إلى العالم ، باعتباره واحداً فى عنصره . ولكن أرسطو — كما سبق لنا القول — ظل ثنائياً ، فلم يكن لا واقعياً صرفاً — كما كان الأقدمون ممن سبقوه — ولا مثاليا صرفا — على النحو الذى سيشاهد فيما بعد فى المثالية الألمانية — وإنما كان ثنائياً . ولذا لم يكن لهذه الفكرة — فكرة التصاعد — حظ كبير عنده فى حل الكثير من المشاكل ، وبالتالى لم يستطع أرسطو عن طريق هذه الفكرة أن يميز الحياة النفسية أو الوجود التصورى تمييزاً تاماً ، عن غيره من أنواع الوجود .

وبعد هذه الملاحظة التمهيدية ، نستطيع أن نبدأ بعرض مذهب أرسطو فى النفس ، فنقول إنه يلجأ لتعريف النفس إلى طريقته التقليدية ، وهى نقد أقوال الأقدمين أى الأقوال التى قيلت فى الموضوع من قبل . فيقول أولا إن الأقدمين لم يستطيعوا إدراك ماهية النفس : أما الفيثاغوريون — ولو أنهم قالوا بوجود النفس مستقلة — إلا أنهم جعلوا هـذه النفس شيئا عاليا ، لا يكاد أن يكون له أدنى صلة بالأجسام ؛ وكذلك فعل أفلاطون . ومعنى هذا العلوّ للنفس ، أن أى نفس يمكنها أن تحل بأى جسم . ولـكن هذا لا يمكن أن يكون صحيحاً — فى نظر أرسطو — ، إذ كيف يمكن أن يُتصوَّر أن فن النجار مثلا يمكن أن ينزل فى المزامير ؟ ثم إن الفيثاغوريين — وقد تبعهم فى ذلك أفلاطون إلى حد كبير — يقولون إن النفس انسجام للبدن أو لأجزاء البـدن ، فيرد أرسطو على هذا بأن يقول إنه حتى ولو صح ما يقولون ، فإن هذا شىء ثانوى ، لأن الانسجام أو عـدم الانسجام تابع لوجود الشىء الذى فيه يحل الانسجام ، فحينئذ لا يمكن أن يكون تحديداً للنفس أن يقال إنها متصفة بصفة ما ، ثانوية عرضية ، وليست بذاتية فى الواقع . إنما يأتى أرسطو بتعريف جديد يضعه أولا ، ثم يشرحه ؛ وهـذا التعريف هو أن « النفس كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة » (٣٧) . فقوله « ذو حياة بالقوة » وقوله «جسم آلى» معناهما واحد تقريباً ، لأن كلمة آلى هنا معناها أنه مستكمل ليس فقط كل أدواته ، بل وأيضا كل وظائفه ، والمسألة لا ينظر إليها

من الناحية التشريحية وحدها ، بل وأيضا من ناحية وظائف الأعضاء . إلا أن هذه الوظائف — فى هذه الحالة — ليست بالفعل بل بالقوة ، بمعنى أنها تهيؤ لاستخدام هـذه الوظائف ، دون أن تكون وظائف مستخدمة بالفعل . وقوله « كمال أول » أو « فعل أول » يقصد به الفعل القريب ، أى الذى فى المرتبة الدنيا ، لا بمعنى الأعلى أو الذى فى مرتبة عليا . والكمال حينما يكون أولَ ، يكون فى مرتبة أحط من مراتب الفعل ، ونحن نعلم أن المرتبة الدنيا للفعل هى التى يكون فيها الفعل تارة متحققا ، وتارة غير متحقق ؛ أى الذى لا يكون بالفعل باستمرار . فلما كانت النفس لا تؤدِّى وظائفها باستمرار ، كما هى الحال مثلا فى حالة النوم ، فإن فعلها فى هذه الحالة فعل أول ، أى فى المرتبة الدنيا ، ما دام ليس بفعل مستمر .

والمهم فى هذا التعريف قوله إن النفس فعل ، فإنه يلاحظ أولا أن أفلاطون حينما قال عن النفس إنها شىء يتحرك بالذات ، لم يبين لنا طبيعة النفس الحقيقيـة ، كما أن قول اكسينوقراط أن النفس عـدد يتحرك بالذات ، ليس قولا صائباً ، وإن كان قول كل منهما (أفلاطون واكسينوقراط) أعلى بكثير من قول رجل مثـل ديموقريطس إن النفس مكونة من ذرات لطيفة . فالفلاسفة السابقون إذن لم يستطيعوا أن يحلُّوا المسألة حلا صحيحاً ، لأن الرأى الصائب — فى نظر أرسطو — أن يُقال إن النفس فعل بالنسبة إلى مادة هى الجسم . وهنا نرى أرسطو يستخدم فكرته السائدة الخصبة ، ونعنى بها فكرة الهيولى والصورة ، أو القوة والفعل . والمهم فى

هذا الوضع الجديد أنه حلٌّ لمشكلة رئيسية هى مشكلة الصلة بين النفس والجسم ، فليس ثمة انفصال بين النفس والجسم ، بحيث تكون النفس عالية ، فتحلّ أى نفس فى أى جسم ، وإنما الجسم والنفس — فى الواقع — لا ينفصل الواحد عن الآخر ، كما لا تنفصل الهيولى عن الصورة أى انفصال .

لكن يلاحظ مع ذلك أن أرسطو حين جعل الجسم فى مرتبة دنيا — من ناحية الوجود — بالنسبة إلى صورته ، وكاد أن يجعل بين الاثنين هُوِيّة ، أى بين الهيولى القريبة والصورة فى هذه الحالة — قد استخدم فكرة التصاعد استخداماً يجعل التصاعد هنا أمراً لا يمكن أن يتم . ولذا نراه يضطر لأن يخرج عليه حينما يقول بوجود نفس هى النفس النظرية أو العاقلة ، وهى نفس تكاد تكون مفارقة ، إن لم تكن بالفعل مفارقة — كما سنرى بعد حين — والمهم فى هذا أن أرسطو لم يجعل النفس مفارقة على النحو الأفلاطونى ، ولو أن هذا الوضع الجديد لم يستمر طويلا ، بل اضطر الشراح الاسكندرانيون ، كما اضطر رجال العصور الوسطى ، من أتباع أرسطو أن يخرجوا عنه ويقولوا بوجودٍ مفارق للنفس ، ولو أنهم أضافوا هذا الوجود المفارق — فى هذه الحالة — إلى جزء من النفس النظرية هو العقل الفعال . وعلى كل حال ، فإنه يلاحظ أن أرسطو قد جعل الصورة — التى هى النفس ، والهيولى — التى هى الجسم — مرتبطين كل الارتباط .

وبعد أن حدّد أرسطو النفس على هذا النحو ، بدأ ببيان قُواها .

وهنا أيضاً يتبع الطريقة التصاعدية ، ولا يميز بين أنواع مختلفة للنفس ، وإنما يميز بين وظائف مختلفة للنفس ، فلا ينبغى أن نُخدع حينئذ بتقسيمه النفس إلى نفس نباتية ، ونفس حيوانية ، ونفس ناطقة أو عاقلة أو نظرية ، لأنه لا يقصد من هذا التقسيم إلا أن هذه وظائف مختلفة تقوم بها نفس واحدة . وفى هذا يختلف تقسيم أرسطو عن التقسيم الأفلاطونى الثلاثى المعروف إلى نفس شَهْوية ونفس غَضَبية ونفس عاقلة ، فإن أفلاطون يجعل هناك أنواعا ثلاثة من النفوس ، أما أرسطو فينظر إليها باعتبارها وظائف ، وظائف تنسجم عن طريق التصاعد فيما بينها بعضها وبعض ، فما هو فى مرتبة دنيا ، يمكن أن يوجد وحده ، أما ما هو فى مرتبة عليا ، فلا يوجد إلا بوجود هذا الأعلى . وهذه المراتب تتصاعد من النفس النباتية ، مارة بالنفس الحيوانية ، حتى ترتفع إلى النفس الناطقة . وقد تحدثنا فى الفصل السابق عن النفس النباتية ، كما تحدثنا أيضاً عن النفس الحيوانية ، فلا نعود إلى ذلك فى هذا الفصل . وإنما نقصر حديثنا على النفس الناطقة ، التى هى موضوع بحثنا الآن .

وحين يريد أرسطو أن يقسم النفس ، يقسمها تقسيما ثنائياً من حيث قواها إلى قسمين : مُدْرِكة ، ومحرِّكة . ولا ينطبق هذا التقسيم على النفس الانسانية فحسب ، بل ينطبق كذلك — بشىء من التساهل — على النفس الحيوانية ، ونقول بشىء من التساهل ، لأن هناك من الحيوان ما لا يتحرك . فلنبدأ ببيان القوة الأولى من هاتين القوتين ، وهى القوة المدركة ، فنقول ان

المرتبة الدنيا من مراتب هـذه القوة هى الإحساس . ولأرسطو تعريف للاحساس مشهور ، وهو قوله : « إن الإحساس فعل مشترك بين الحساسية وبين المحسوس[٣٨] » . ولـكن من شأن هذا القول أن يثير كثيراً من المشاكل ، فنقول أولا فى بيان معنى الألفاظ إن المحسوس له عدة أنواع ، فمن المحسوس مايدرك مباشرة بحس ، ومنه ما يدرك بالعرض ، ومنه ما يدرك بالوهم . فالضوء مثلا يُدْرك بحس معلوم هو الإبصار ، بينما الجوع يدرك بحس مشترك يسمى بهذا الاسم ، وإدراك الشاة مثلا للعداوة فى الذئب يعتبر « وهما » من جانب الشاة . ولـكن المهمّ فى هذا التعريف هو قول أرسطو إنه فعل مشترك ، فما المقصود بهذا الاشتراك ؟ هل معناه أولا ، أن أحد الطرفين عرضى وليس بضرورى ، وأن الطرف الآخر يكاد يكون تقريباً كل شىء ، أى أن المحسوس هو كل شىء ؟ أو هل معناه ، ثانياً ، أن فى المحسوس قوة ، وأن فى الحساسية قوة ، وأن القوتين متوازيتان ، ولو أن توازيهما ينشأ منه فعل مشترك هو الإحساس؟ أو هل معناه ، ثالثاً ، أن الصلة بين الاثنين صلةُ تضايف ، بمعنى أنه لا وجود للواحد بدون وجود الآخر ؛ فـكأن كلمة الإحساس تطلق على فعلين هما فى الواقع فعل واحد ، ولا وجود لأحد الفعلين إلا بوجود الآخر ؟

هذه أنحاء ثلاثة يمكن أن تُتصوَّر الصلة بين الحساسية والمحسوس على أساسها . والملاحظ أن أرسطو يترجح بين هـذه التصوّرات الثلاثة المختلفة ، فهو يقول تارة إنه لابد أن نجعل

للحساسية وجوداً مستقلا قائما بالذات ، بإزاء موضوعاتها ، لأنه حتى إذا قيل إن الاحساس هو استحالة أو تغير كيفى فى الحساسية نتيجة تأثير جاء إليها من جانب المحسوس ، فإنه يجب مع ذلك أن نجعل هذا التغيُّر أو هذه الاستحالة استحالةً من نوع خاص ، لأنَّ المشاهد فى هذه الحالة أن الاستحالة معناها أن تتحقق بالفعل قوى كانت كامنة فى غير استعمال ولا تحقق . ولكننا نجده يقول تارة أخرى إن الصلة بين الحساسية والمحسوس هى صلة تعدٍّ أو صلة متعدِّية ، وفى هذه الحالة يكون الاحساس فى الحساسية كالحركة فى المتحرك ، بمعنى أن الاحساس ينتقل إلى الحساسية كشىء أتى إليها من الخارج ، أو انتقل إليها من المحسوس . ويعبّر أرسطو عن هذا بتشبيه فيقول إن الاحساس هو فى هذه الحالة كالنقش فى الشَّمَع ، فإن نقش صورة الخاتم فى الشمع هو كانطباع المحسوس فى الحساسية . وكل ما هنالك من فارق فى هذه الحالة هو أن انطباع المحسوس فى الحساسية ، انطباع لصورة المحسوس فحسب ، وليس لكل المحسوس .

ولكننا نجد أرسطو — ثالثاً — يشير إلى صلة أخرى غير هاتين الصلتين : الصلة التوازية والصلة التعدية ، فيقول إنه لا يكون هناك فى حالة الحس غير حركة واحدة ، أو فعل واحد ، كما هى الحال بين طرفين متضايفين ، فما يطلق على الواحد لا يمكن أن يتمّ إلا بوجود الآخر ، أى أنه لا يمكن التحدث عن إحساس ، قبل المحسوس وقبل الحساسية ، أو بالواحد دون الآخر . وهذه الفكرة

من أخصب الأفكار التى يمكن أن تقال فى هذا الباب ، ولعلّ فيها إشارة إلى النظرية التى نادى بها هُوسِرْل فى القرن العشرين ، صاحبُ المدرسة القائلة بفلسفة الظاهريات ، عن طريق فكرة « الإحالة المتبادلة » بين الذات والموضوع . ولكنْ على الرغم مما لهذه الفكرة من أهمية عظمى ، وما فيها من نظر صائب ، فإن أرسطو لم يشر إليها إلا إشارة ضئيلة جداً ، بحيث لا يمكن أن نقول إنه قد قصد إلى شىء مما ذهب إليه برنتانو وتلميذه هوسرل . وعلى كل حال ، فإن أرسطو على الرغم من تردّده بين هذه التصوّرات الثلاثة ، قد أثار بوضوح تلك المشكلة الهامة التى تشغل الجزء الأكبر من نظرية المعرفة فى العصر الحديث ، ونعنى بها مشكلة الصلة بين الذات وبين الموضوع .

ثم يبحث أرسطو فى الاحساس من حيث القوى التى يقوم عليها ، والوظائف التى يقوم هو بها ، فيقسم الحساسية إلى قسمين رئيسين : حساسية تتعلق بموضوع معيّن ، وحساسية لا تتعلق بموضوع بالذات . أما الحساسية التى لا تتعلق بموضوعٍ بالذات ، فهى حس مشترك يكون الأساس للحساسية الأولى ، ويقوم بعدة وظائف أخرى سنذكرها بعد قليل . أما الحساسية الأولى ، فتتكون بحسب الموضوعات من خمس حواسّ ، ولا يمكن أن يوجد أكثر من هذه الحواسّ الخمس . ويلاحظ أن لكل حاسة موضوعاً خاصًّا فيما عدا حاسة اللمس ، فإنها حاسة أولى غامضة ، تشبه أن تكون مزيجاً من قوى أربع هى أولا قوة التمييز بين الحار

والبارد ، وثانياً قوة التمييز بين الرطب واليابس ، وثالثاً قوة التمييز بين الخشن والأملس ، ورابعاً قوة التمييز بين الثقيل والخفيف . وأهم هـذه الحواسّ كلها ، حاسة الابصار ، التى ترجع إليها فى الواقع بقية الحواسّ ، فهى الحاسة الأولى ذات الأهمية الكبرى ، كما بيّن ذلك أرسطو لأول مرّة . وتتميَّز هذه الحاسة بأن الاحساس لايتم فيها — وكما هى الحال أيضاً بالنسبة إلى بقية الحواسّ فيما عدا حاسة اللمس — بالتماسّ المباشر بين عضو الحسّ وموضوع الحسّ ، بل لابدّ — فى هذه الحالة — من وجـود وسط يتمّ فيه الانتقال بين صورة موضوع الحسّ وعضو الحسّ ، وهذا الوسط بالنسبة إلى حاسة البصر يسمّى « المُشِفّ » وهو — كما يعرّفه العرب — جرم ليس بذى لون ، شفاف ، تُنْظَر من ورائه الألوان . ويوجد مثل هذا أيضاً بالنسبة إلى بقية الحواس الثلاث ، ولو أن أرسطو لم يستطع أن يضع لفظا للوسط فى كل هذه الأحوال ، ووجد كثيراً من الصعوبة خصوصاً فيما يتصل بحاسة الذوق ، لأنه وجد فى هذه الحالة أنه يقول بأن الوسط هو اللحم ، واللحم متصل بالأنف تمام الاتصال ، ففكرة الوسط هنا ليست واضحة كل الوضوح .

أما الحس المشترك فله ثلاث وظائف رئيسية : الوظيفة الأولى أنه الأساس لبقية الحواس ، والوظيفة الثانية أنه يدرك موضوعات معلومة لاتستطيع الحواس الأخرى إدراكها مثل الحركة والمقدار ، والوظيفة الثالثة أنه يجعل الإنسان يشعر بما به يحس . والوظيفة

الأخيرة هى أهم هذه الوظائف وأحراها بالعناية ، وذلك لأنها تقدم لنا أول بحث فى فكرة الوعى أو الشعور . والمهم هنا هو أن أرسطو يقول فى مقالات النفس : إن العين مع ذلك — أو البصر — يدرك أنه يرى . فهل هنا إذن تناقض بين ما يقوله أرسطو فى هذا الموضع وبين ما يؤكده مرات أخرى عديدة ، من أن كل حاسة لا تشعر بما به تحس ؟ الواقع — كما يقول هملان[٣٩] — أنه ليس ثمة تناقض بين كلا القولين ، وذلك لأن كل حاسة تغرز جذورها فى الحس المشترك ، من حيث أن الحس المشترك هو الأساس ، أو المركز العام الذى تتلاقى فيه جميع الاحساسات . وعلى ذلك ، فإنه لما كان لكل حاسة أساس فى الحس المشترك من ناحية ، وكان الحس المشترك هو إدراك الشعور بأن الإنسان يحس من ناحية أخرى ، فإن من الممكن أن يقال أيضاً إن كل حاسة تدرك ما به تحس . وعلى الرغم مما فى هذا التفسير من تعسُّف ، فإن أرسطو قد عنى عناية خاصة بأن يضيف هذا إلى الحاسة الأولى — وهى حاسة الإبصار — دون غيرها من الحواس .

وبعد أن ينتهى أرسطو من البحث فى الحس ، يبحث فى الأشياء الأخرى التى ترتفع مباشرة عن الحس ، وإن لم تكن قد ارتفعت بعد إلى مرتبة العقل ، فنراه يبحث أولا فى الخيال ، أو المخيلة . وهنا يجب أن يلاحظ أولا ، أن أرسطو لم يكن يفرق تفرقة دقيقة بين الخيال والذاكرة ، فهو فى كتاب « فى النفس » وفى مقالة « فى الحس » لا يتحدث مطلقاً عن الذاكرة ؛ والسبب

الذى من أجله ينظر أرسطو إلى المخيلة باعتبار أنها والذاكرة شيء واحد أن الوظيفة التى تقوم بها كل منهما واحدة ، وهى الاحتفاظ بالصور . إلا أنه يلاحظ إلى جانب هذا ، أن للذاكرة امتيازاً على المخيلة ، فى أن من شأن الذاكرة أن تحدد وتركز الشيء فى مكان ما ، وأن تشعر بهذا التحديد ، كما أن من شأنها أيضاً أن تدرك الماضى . وهذه الصفة الأخيرة هى الصفة المهمة بالنسبة إلى الذاكرة فإننا بواسطتها نستطيع أن نشعر بالماضى ؛ أما الخيال فلا يتعلق بزمان . ولكن أرسطو يميز بين التذكر μνήμη وبين شيء آخر يمكن أن نقول إنه يساوى تماماً ما يعرف فى علم النفس الحديث باسم ترابط الأفكار أو تداعى المعانى . وأرسطو يستخرج القوانين التى على أساسها تتداعى المعانى ، وهى القوانين الثلاثة المشهورة : التشابه ، والتباين ، والاقتران . أما ماهية الخيال — أو الذاكرة — Φαντασία (فنطاسياً) ، فتنحصر فى أنها عبارة عن الآثار التى يتركها الحس ، أى أن الخيال هو بقية الحركة الناشئة عن الإحساسات فى الذهن . بيد أن الشراح — وخصوصاً الاسكندر — يلاحظون أن أرسطو لم يجعل للخيال أو الذاكرة ، هذه الوظيفة البسيطة فحسب ، لأنها وظيفة سلبية ، لا تتجاوز أن تكون الآثار الباقية من أشياء حية — وإنما أضاف إليه صفة الفعل كذلك ، فجعل الخيال يفعل ، بمعنى أنه يُنتج صوراً بأن يركبها بعضها مع بعض ، ويغير فيها كما يشاء . وهذا المعنى هو الذى يُفهم فى علم النفس الحديث من الخيال ، ويطلق عليه عادة اسم « الخيال المبْـدِع » .

والفارق بين الصور المتخيلة أو المتذكرة وبين الصور الحسية ، أن الصور المتخيلة ليست مرتبطة بزمان ومكان معينين حاضرين ، وإنما هى صور قد خلت من الزمان . وهذه الصور المتخيلة هى الأساس فى الملكات التى أعلى منها ، فهى الأساس أولا لوظيفة يمكن أن تكون قريبة الشبه بما نسميه « الحكم » ، ويطلق عليها أرسطوطاليس اسم « هوپولپسيس » ὑπόληψις ، وهى الوظيفة التى تقوم بتركيب التصورات بعضها مع بعض لتكوين أقوال صالحة لأن يقال عليها إنها صادقة أو كاذبة . ويعلو على هذه بعض العلو — وإن لم يكن من الممكن التمييز بدقة بين الإثنين — درجة هى « الظن » δόξα (دوكسا) ، وفوق هذه تأتى مرتبة « الحكمة » Φρόνησις (فرونيسيس) ، ثم « العلم » νόησις (نويسيس) . وقبل أن نتكلم عن الوظائف الرئيسية للفكر بمعناه الحقيقى ، يجدر بنا أن نلقى نظرة عامة على المعرفة من الناحية التكوينية عند أرسطو ، خصوصاً وأن هذه المسألة سيكون لها شأن خطير فى تطور التفكير فى العصور الوسطى . فإن أرسطو يقول : إن مبدأ المعرفة وأصلها الإحساس المباشر بشىء حاضر فى الحال هو جزئى ، أى أن المعرفة تبدأ دائماً من التجربة الحسية المباشرة .

أما مشكلة مينون ، فلا يود أرسطو أن يحلها على الطريقة الأفلاطونية بأن يقول : إن المعلومات السابقة التى يتذكرها الإنسان بمناسبة المعلومات الحاضرة ، إنما هى معلومات اكتسبتها النفس فى حياة سابقة ، وإنما يحلها على أساس الفكرة الرئيسية

التى هى فى الواقع محور الارتكاز فى كل مذهب أرسطو ، ونعنى بها فكرة القوة والفعل . فكما أننا نستطيع أن نفسر ماهية التغير فيما يتصل بالوجود على أساس القوة والفعل ، كذلك نستطيع أن نفسر طبيعة المعرفة على أساس هذه الفكرة أيضاً . فإذا كنا ميزنا فى الوجود بين وجود بالفعل ووجود بالقوة ، فعلينا أيضاً أن نميز فيما يتصل بالمعرفة بين معرفة بالفعل ومعرفة بالقوة . وكما أننا قلنا فى حالة الوجود : إن الكون هو صيرورة من اللاوجود أو الوجود بالقوة ، إلى الوجود الذى هو بالفعل ، فكذلك الحال فى المعرفة ، لأنها مهما علت مرتبتها ، فلا بد أيضاً أن تكون انتقالا من حالة عدم المعرفة ، أو المعرفة بالقوة ، إلى حالة المعرفة بالفعل . فصحيح إذن ما ورد فى مقدمة مشكلة مينون من أن كل معرفة إنما تتوقف على معرفة سابقة ، ولكن ليس بصحيح ما يستخلص من هذه المقدمة ، فإن هذه المعرفة السابقة ليست معرفة حاصلة بالفعل ، وإنما هى استعداد للمعرفة فحسب . ومع ذلك فسيضطر أرسطو إلى أن يقول بنوع من المبادئ الضرورية ، وإلا تسلسلت المعرفة ، أو دارت — كما رأينا من قبل — فى الفصل الثالث الخاص بالمنطق .

ولكن الملاحظ هنا أن أرسطو لا يقول بأفكار سابقة يتذكرها الإنسان بمناسبة الموضوعات — كما قال أفلاطون — ، فضلا عن أنه ينكر من ناحية أخرى الأفكار الفطرية ، التى سيقول بها فيما بعد ديكارت . وبذلك كان أرسطو مؤسساً للمذهب المعروف باسم

« المذهب الحسى » ؛ ومع أن هذا المذهب قد تطور إلى صورة غير الصورة التى قال بها أرسطو ، إلا أننا نستطيع أن نقول — على العكس من هذا — إن أرسطو كان عقلياً أكثر بكثير جداً مما قد يُتوهم فى أول الأمر .

ومن المسائل الهامة فى هذا الصدد مسألة الكليات ، وخلاصة ما يقوله أرسطو خاصاً بهذه المسألة إنه لما كان مصدر كل معرفة هو التجربة الحسية — تبعاً للمبدأ الذى أتينا على ذكره منذ حين — فإن الكليات تنشأ بأن يكون لدى الإنسان جملة إحساسات . وهذه الإحساسات تستمر حتى تصبح عادة ، فإذا ما أدرك الإنسان أن هذه العادة تكوّن تصوراً أو مفهوماً عاماً ، قال فى الحال إنها كليات . فالأصل إذن فى الكليات أنها احساسات صادرة عن جزئيات يضم الإنسان بعضها إلى بعض ، ويتصور أنها تكوّن معنى عاماً ، فيقول إنها تصورات أو مفهومات كلية . فكما أن الموجود فى الواقع هو الجوهر المفرد — على حسب التفسير العام لنظرية أرسطو فى هذا الصدد — فكذلك الحال بالنسبة إلى الكليات أو المفهومات ، إذ لا توجد إلا بالقوة وجوداً خارجياً عينياً . فهى إذن لا توجد فى القوام ، وإنما توجد فى الذهن فحسب . فالأصل فى كل ماهية ، الإدراك الحسى ، ولا وجود للماهية فى الخارج بالفعل ، بل توجد فقط بالقوة . والعقل بتركيبه للصور الحسية بعضها مع بعض يؤلف الماهيات الكلية . وتلك مشكلة الكليات المشهورة جداً فى العصور الوسطى ، والتى ستكون المحور

الرئيسى للنزاع القائم بين مذهبين رئيسين متعارضين : أحدهما يحاول أن يرتبط بأرسطو ، والآخر يدعى انتماءه لأفلاطون ، ونعنى بهما مذهبى الاسميين والواقعيين على التوالى .

أما الفكر فينقسم أولا إلى الفكر غير المباشر ، وأرسطو لايفرق كثيراً بين هذا الفكر وبين الحكم أو « الهوپولپسيس » . فيجب أن نرتفع من هـذا الفكر الذى هو فى مرتبة دنيا ، إلى الأقسام العليا فى الفكر وأهمّها قسمان : القسم الأول هو المسمّى باسم « العقل المنفعل » νοῦς παθητικός ، وهذا العقل هو الذى يتقبل الصور الحسية التى ترد إليه ، فهو فى الواقع بمثابة المـادة ، ويتركب غالباً من الصور التى أتت من الحسّ ، وأصبحت صوراً فى المخيلة ، وليست له وظيفة إيجابية ، وإنما هو مجرد انطباع للصور الحسية الخارجية ، فلكى نرتفع من هـذه الحالة إلى حالة الإدراك الصحيح ، لابد من وجود قوة أخرى تستخرج هذه الأشياء من حالة الصور الحسية السلبية إلى حالة المدركات العقلية العامة ؛ لأن كل معرفة كما قلنا معرفة بالـكلى . وهذه الوظيفة الجديدة هى التى ينسبها أرسطو إلى قوة أخرى يسميها «العقل الفعّـال» νοῦς ποιητικὸς . ويلاحظ فى هذا العقل أنه يأتى بالصور الخالصة ، فيحيل الصور الحسية التى هى فى حالة القوة ، إلى حالة صور بالفعل ، أعنى أن مهمة هذا العقل أن ينقل حالة الصور بالقوة ، إلى حالة صور بالفعل . ولـكن هذا يفترض أيضاً أن العقل فى هـذه الحالة مادام فاعلاً ، لابدّ أن يكون حاصلا من قبل على هذه الصور ، وهـذه الصور العقلية

الصرفة ، تستلزم بالتالى أن يكون هذا العقل المُخْـرِج لها ، والناقل لهـا من حالة القوة إلى حالة الفعل — صـورةً صرفة هو الأخر . فـكأنّ العقل الفعّـال صورة خالصة أو ماهية تامة ، أعنى أننا هنا خرجنا خروجاً تاما ، عن منطقة الحسّ .

وهنا تبدأ الصعوبة الـكبرى فى نظرية العقل الفعال ؛ فإننا نجد أرسطو من ناحية ، يقول إن كل معرفة مرتبطة بمعرفة حسية ، بينما نجـده من ناحية أخرى يقول إن المعرفة صادرة عن صور عقلية ، وإن مصدر هذه الصور العقلية صور خالصة أى عارية عن كل مادة . فنحن فى هـذه الحالة سنضطر إذن إلى أن نجعل هذا العقل من ميدان آخر يختلف تمام الاختلاف عن ميدان العقل المنفعل ، والنتيجة التى تستخلص من هـذا مباشرة هى أنّ هذا العقل الفعال عقل عالٍ لاصلة له مطلقاً بالمحسوس ، وعلى الرغم مما هنالك من صعوبة فى تصوّر هذا التصاعد بين هذا العقل المنفعل والعقل الفعال ، وفى إمكان هذا الاتصال بين الصورة الخالصة وبين الصـور الحسية ، فهناك إلى جانب هذا مسألة رئيسية هى مسألة اتصال العقل الفعال بالجسم . فقد رأينا أن أرسطو يقول إن لـكل جسم نفسه الخاصة وإنه لامجال للتفرقة إطلاقاً بين الجسم وصورته ، أو بين الجسم وبين النفس الحالّـة فيه . ولـكننا نجد هنا أن هذا العقل الفعال قد أصبح ينتمى إلى نوع آخر من الوجود لا يمكن أن يتصل بالجسم ، وذلك لأنه صـورة خالصة ، فـكيف يتم إذن الاتصال بين هذه الصورة الخالصة ، وبين الجسم المادّى ؟

الواقع أننا نجد أرسطو هنا يصف هذا العقل الفعال دائما بأنه فى مرتبة الألوهية ، إن لم يكن عقلا إلهياً صرفاً . فهو يصفه تارة بأنه خالد غير قابل لكون أو فساد ، وتارة أخرى يصف هذا العقل بأنه بسيط خال من كل مادة ؛ صورة صرفة وفعل محض . أى أنه يضيف إلى العقل الفعال كل الصفات التى يضيفها إلى الألوهية ، فلم يكن غريباً إذن أن يأتى الشراح وعلى رأسهم الاسكندر ، فيفسروا هذا العقل الفعال بأنه الله وقد دخل فى أفكارنا ، أو الله وهو يفكر فى داخلنا . ويؤيد هذا أيضاً ما يقوله أرسطو من أن هذا العقل الفعال يأتى من خارج إلى الجنين. وعلى كل حال ، فالمشاهد أن أرسطو لم يدرك ما وقع فيه من تناقض هنا ، بل تذبذب بين الحسية الخالصة وبين العقلية المجردة ، أى بين الاسمية وبين الواقعية . ولعله لم يحاول أن يضع لنفسه هذه المشكلة ، ولكنها على كل حال قد أصبحت من أخطر المسائل التى ثار الجدل حولها كثيراً طوال العصور الوسطى ، خصوصاً بعد أن شرح ابن رشد نظرية العقل الفعال شرحاً جديداً متأثراً فى ذلك — كما تأثر المسلمون جميعاً — بنظرية العقول فى الأفلاطونية المحدثة .

تلك إذن هى القوة الأولى من قوى النفس ، ونعنى بها القوة المدركة . وقبل أن ننتقل إلى القوة المحركة ، نجد شيئا يجمع بين كلتا القوتين وهو اللذة . وقد عالجها أرسطو فى شىء من التفصيل ، مع أن إشارته إلى الحياة العاطفية كانت إشارة قليلة موجزة . واللذة عند أرسطو تجمع بين الناحية الإدراكية وبين الناحية

التحريكية ، فهى تجمع أو تشترك فى الصفة الادراكية من حيث أنها فعل أو تحقيق لفعل ، ومن حيث أنها خارجة على الزمان ، لأنها حاضرة حضوراً مستمراً على النحو الذى ينظر به أرسطو إلى الإبصار من أنه شىء حاضر باستمرار . وهى تشارك من ناحية أخرى فى الصفات التحريكية من حيث أن أساس كل لذة الميل أو الشهوة ، كما يقول أرسطو . فالميل عنده هو الأصل والأساس فى كل لذة ، بل الميل إلى تحقيق الفعل هو كل شىء ، وليست اللذة فى الواقع إلا شيئا مضافا وملحقاً بالفعل ، ولا تكون جوهر الفعل . وما يقصده الإنسان جوهرياً هو تحقيق الفعل ، أما عرضياً فيقصد تحقيق اللذة . فهى إذن شىء مضاف ، كما يقول فى « الأخلاق النيقوماخية (٤٠) » . والمهم فى هذه النظرية ، بصفة خاصة ، أن الأصل هو الفعل أو الرغبة فى تحقيق الفعل ، فإذا ما تحقق الفعل ، وكان تحققه موافقاً للطبيعة ، أنتج ذلك لذة ، كصفة تتوج جميع الأفعال ، وإذا لم يتفق مع غاية الطبيعة ، أنتج ذلك ألما ، وباعتباره ملحقاً أو صفة تتوج الفعل فى هذه الحالة .

أما النفس المحركة ، فيعنينا منها خصوصاً كلام أرسطو عن الرغبة . وهنا نجد أرسطو يقف موقفين متعارضين ، فنراه من ناحية يؤكد تمام التأكيد أن الرغبة ليست الأساس ، بل الأصل هو الفكر ، والشوق أو الرغبة تابعة للفكر ، ونجده من ناحية ثانية يقول إن هناك من الرغائب ما لا يتفق والفكر ، أى أن موضوع الرغبة أو الشوق أو العشق أحيانا يكون لا معقولا . وهنا نرى أرسطو

يُدْخل لأول مرة فكرة اللامعقول باعتبار أنه عنصر هام فى الطبيعة . والموقف الأول الذى فيه يبيِّن أرسطو أن اللذة موضوعها المعقول ، يظهر بوضوح فى كلامه فى الفصل السابع من مقالة اللام حين يقول (٤١) : « نحن نعشق الأشياء لأنها خيّرة ، ولا نقول بخيرية الأشياء لأننا نعشقها ، فالمبدأ إذن هو الفكر » . والمعقول الأول هو المعشوق الأول ، أى أن المبدأ دائماً هو التعقل ، والحركة النفسية فى هذه الحالة تشبه تماماً الحركة الفكرية الصرفة ، أو — حسب تشبيه أرسطو — « النفس فى تحريكها ، كالنفس حين البرهنة ، والعملية هى فى كلتا الحالتين عملية قياس » . فيبدأ الانسان من مبدأ يكون كالمقدمة الكبرى ، ثم يدرك بحسه أن الشىء الموضوع أمامه أو الذى هو موضع الفعل أو الرغبة أو الشوق ، يدخل ضمن هذه الأشياء التى يعبر عنها فى المبدأ ، وهذا بمثابة المقدمة الصغرى ، فينتهى إلى القول بأننى يجب أن أعشق هذا الشىء ، وهذا بمثابة النتيجة ، فالحال إذن فى الحياة العقلية كالحال فى الحياة النزوعية سواء بسواء .

إلا أن أرسطو فى أحيان أخرى يقول إن هناك من بين الموضوعات المرغوب فيها ، ما ليس بعقلى ، فثمة هوة إذن بين الرغبة العاقلة التى هى الإرادة ، وبين الرغبة اللاعاقلة ، وتسمى الشهوة . وهذا هو الأصل بالنسبة إلى الإنسان فى فكرة الحرية ، فالفعل الحر عند أرسطو ليس شيئاً فاضلا أو صادراً عن الخير ، وإنما مصدر الفعل الفاضل — كما سيوضح الاسكندر ذلك تمام التوضيح —

وجود طبيعة الحدوث فى الكون ، أى الإمكان ، فمن بين الممكنات ، يحاول الانسان أن يختار ، ولكن هذه الممكنات هى فى الواقع تعبير عن الهوات غير المعبورة أو الثُّغُرات الموجودة فى النظام المطلق للطبيعة . فالفعل الحر لا يصدر إذن عن نظام وكمال فى الكون ، بل يصدر فى الواقع عما فى هذا الكون من خلل ونقص وشر وسلب ، والأفعال العليا الإلهية أفعال خالية من كل حرية .

الفصل السابع

الأخلاق والسياسة والفن

١ — **الأخلاق** : تمتاز الأخلاق اليونانية مهما تعددت الصور التى عرضت على أساسها ، بأنها أخلاق سعادة لا أخلاق واجب ، على العكس تماماً مما عليه الأخلاق المحدثة ، خصوصاً ابتداء من كَنْت . فإذا كانت هذه الأخلاق الأخيرة تضع قواعد يجب على السلوك الإنسانى أن يسير وفقاً لها ، فتقول له : « افعل هـذا لأنه واجبك » ! ، فإن الأخلاق الأولى تقول له : « افعل هـذا لأنه يؤدى إلى سعادتك » ! فالخير والسعادة فى الأخلاق اليونانية بوجه عام شيء واحد[٤٢] . وأرسطو من أوضح الممثلين للأخلاق اليونانية فى هذا الصدد ، فهو يقول — واللغة اليونانية تساعده كثيراً فى هذا القول — إن فعل الخير والنجاح وتحصيل السعادة كلها ألفاظ متعددة تدل على معنى واحد فحسب ؛ إلا أنه إذا كانت الغاية قد تحددت — وهى السعادة — ، فإن ماهية هذه السعادة لم تتحدد بعد . وذلك لأن الحياة تنقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية : الحياة الحسية وهى حياة اللذات المستمرة ، والحياة السياسية وهى حياة تحصيل القوة وممارسة القوة ، والحياة

النظرية وهى حياة التأمل والنظر والتفكير الخالص . وتبعاً لهذا التقسيم يجب أيضاً أن تقسم السعادة إلى أنواع ، فهناك سعادة بالمعنى الحسى ، وأخرى بالمعنى السياسى ، وثالثة بالمعنى النظرى . ولهذا يجب أن نبدأ بالتمييز بين ماهية السعادة الحقيقية فى كل هذه الأحوال ؛ وقد رأينا فى الفصل السابق أن أرسطو ينظر إلى اللذة نظرة أخرى غير النظرة المألوفة ، فيقول : إن اللذة هى تحصيل كمال الفعل ، أى أنها الفعل وقد وافق طبيعة الأشياء . والسعادة عند أرسطو ليست شيئاً آخر غير هذا ، فهى بالنسبة إلى أى شىء : أن يحقق كمالَ الفعل بالنسبة إلى ذاته .

إلا أن أرسطو ينظر هنا دائما إلى الانسان ، ولذا يقول إن السعادة هى اللذة الناشئة من تحصيل الانسان لكمال الفعل المقوِّم لطبيعته ، وهكذا نجد أن أرسطو قد جعل اللذة هى السعادة . ولكن ليس معنى هذا أن أرسطو كان تجريبياً فى الأخلاق إلى هذا الحدّ البعيد ، فإنه يعطى اللذة هنا معنى آخر مختلفاً عن المعنى المألوف الذى من أجله ثار أفلاطون وثار الكلبيون على اللذة ، وذلك لأنه ينظر إلى اللذة نظرة سكونية باعتبارها كمالا أى تحققاً بالفعل . فاللذة إذن تخرج من كل صيرورة ، وهى ليست حركة مستمرة تنطوى على تغير دائم ، وإنما هى حالة سكون مطلق ، كحالة سكون الصورة بعد أن تتحقق على الوجه الأكمل بالنسبة إلى شىء ما ، وفى هذا إعلان لما ستكون عليه الأخلاق بعد ذلك كما سيضعها أبيقور ، فإن هذا الأخير قد انتهى أيضاً إلى نوع من اللذات أقرب ما يكون

الى الانفعال السلبي فيما يسميه باسم « الأتركسيا » أى الخلو من كل تغير وانفعال . وبهذا يناقض أرسطو الأخلاق الأفلاطونية التي عارضت اللذة أو « الملائم » على أساس أن اللذات متغيرة وأنها من عالم الصيرورة والتحول المطلق .

إلا أن اللذة مفهومةً على هذا النحو ، لا يمكن أن تتحقق فى الواقع إلا بالنسبة إلى كائنات من شأنها ألا تتغير هذا التغير فى هذه الأحوال ، ولهذا سنرى بعد قليل أن أرسطو سيضطر إلى العدول عن مبدأ اللذة البسيطة الساذجة ، التي هى أقرب ما تكون إلى اللذة القورينائية ، لكى يقول بلذة أخرى قريبة جداً من الخير الأفلاطونى . وذلك أن أرسطو حينما نظر إلى اللذة واعتبرها تحصيل الكمال الممكن بالنسبة إلى الكائن ، أو إدراك الملائم بما هو ملائم ، قال بعد ذلك إن هذه اللذة هى كالتاج الذى يعلو هذا النشاط ، أى أنها فى هذه الحالة ستكون شيئا مضافا عاليا بالفعل على النشاط أو الفعل الذى هى تاجه ، وفى هذا تقترب كثيراً من الخير الأفلاطونى الذى هو عال على الموضوعات . ومع ذلك نجد أرسطو يتناقض تماماً فينظر إلى اللذة وكأنها الخير الأسمى ، ولهذا نراه يشيد كثيراً باللذات الحسية المألوفة مثل الثروة أو الشهوات المختلفة . ولكننا نجده ، من ناحية أخرى ، يرتفع فوق هذا التصور للشهوات ، لكى يرجع إلى التحديد الجديد للذة بأنها خلو من كل حركة وأنها سكون مطلق ، بمعنى أنها كمال لم يبق فيه أثر لقوة . فيقول فى هذه الحالة : إن الخير الأسمى لا يمكن أن يتحقق إلا فى الحياة

النظرية ، لأنه تحقيق لأعلى درجة من درجات الـكمال ؛ والسكون بالنسبة إلى الإنسان ، إنمـا يتم فى هذه الحالة الأخيرة ، حالة الحياة النظرية . فبينما نراه فى البدء تجريبياً حسياً يقول باللذات الحسية المعتادة ، نراه فى آخر مذهبه يقول بلذة نظرية مجردة ، لا صلة لها فى الواقع باللذة الحسية المفهومة عادة ، ولهذا نجده ينظر إلى المثل الأعلى للانسان ، أو الإنسان الـكامل ، متسائلا : هل هو هذا الذى عُذّب وصلب على آلامه ، أم هو هذا الذى تمتع بكل لذائذ الحياة ؟ فيقول من ناحية : إن مثل هذا الرجل المعذب لا يمكن أن يكون المثل الأعلى للحياة الخلقية ، لأن ها هنا خلواً من اللذات . ولـكنه يعود فيقول من ناحية أخرى بشىء يقرب من هذا ، إذ يذكر أن معنى اللذة ليس دائماً « الملائم » ، وإنما معناها أن يحقق الإنسان فعلا ؛ ومن هنا فقد يحيا الإنسان حياة مليئة بالآلام ، ولـكن هذه الآلام نفسها تنتهى بسعادة هى عينها السعادة فى تحقق هذا الفعل . فإذا كان كل فعل جالباً ، فى النشاط الذى يؤدَّى فيه ، لآلام ، فيجب ألا تعد هذه الآلام مضادة للاذ أو « الملائم » ، بل ما دامت تحقيقاً لفعل ، فهى جديرة إذن أن تسمى بلذة ، وهى فى هذه الحالة كالزهرة التى تأتى بعد تطور طويل . وهكذا يتضح لنا أن موقف أرسطو متذبذب بين كلا المثلين الأعليين السابقين ، فيما يتصل بمسألة اللذة ، وان كان أرسطو أميل إلى الأخذ بالتصور المعنوى للذة .

وهذا التصور المعنوى أو التجريدى للذة ، يقرّب كثيراً بينها

وبين اللعب ، ولهذا نجد أرسطو يقول : إن تحقيق الفعل يؤدى إلى لذة من حيث أنه تحقيق للفعل فحسب ، أى أن تحقيق الفعل غاية فى ذاته ، فهو كاللعب سواء بسواء ، لا يُقصد منه إلى تحقيق غاية ، وإنما النشاط المبذول فى اللعب هو الغاية من اللعب . ولا يعترض على هذا بكون الأطفال هم الذين يلعبون ، فإن الحالة تختلف تماماً فى كلتا الحالتين ، إذ نجد أن اللعب — فى حالة الطفل — قد نُظر إليه بأكثر مما هو عليه فى الواقع ، فتصوِّرت له غايات ليست غاياته الحقيقية .

تلك إذن هى اللذة ؛ فهى — كما قلنا — تحصيل كمال الفعل . ولكن هذا معناه أيضاً الفضيلة ؛ إذ الفضيلة هى فى أن يحقق الإنسان الكمال الممكن بالنسبة إليه . فلا بد إذن من دراسة الفضيلة . ولكن أرسطو حينما يأخذ فى دراسة الفضيلة ، ويشرع فى تحديد ماهيتها على وجه الدقة ، لا يبدو هنا منطقياً كثيراً مع نفسه ، فضلا عن أنه لم يفعل فى هذا الباب الشىء الكثير ، كما فعل من قبل رجل مثل أفلاطون . فهو لم يُعنَ بترتيب الفضائل ترتيباً تصاعدياً — كما فعل أفلاطون — ، ولم يميز بين الفضائل بعضها وبعض إلا تمييزاً عاماً . وهذا التقسيم العام يرجع إلى قسمين رئيسيين بحسب طبيعة الفعل الذى يمكن أن يقوم به الإنسان — كما رأينا فى حديثنا عن الرغبة فى ختام الفصل السابق — : فإما أن يكون الفعل عاقلا — أو معقولا — وهو الذى يصدر عن دوافع عقلية ، وعن علم بأن أشياء يجب أن تؤدَّى وهى واضحة

عن طريق البرهان ، وفضائل هذا النوع من الفعل فضائل نظرية عقلية ؛ وإما أن يكون (الفعل) لا معقولا ، وهو الذى يصدر عن الشهوات التى لا تخضع فى اندفاعها وتحققها للعقل ، ولو أن من الممكن بعد ذلك أن تخضع له . فمثال النوع الأول الحكمة والفطنة وما يتصل بذلك من الفضائل النظرية ، أى المتعلقة بالتأمل والفكر ؛ ومثال النوع الثانى العفة والعدالة ... الخ .

ويلاحظ فى هذه الحالة الثانية أننا ننتقل فى الواقع من أحوال متعارضة ، ونستخلص منها حالة متوسطة . وهذا هو الطابع الأصلى للفضيلة عند أرسطو ، فالفضيلة عنده نوع من الوسط بين طرفين : أحدهما إفراط ، والآخر تفريط . فمثلا فضيلة كالشجاعة هى وسط بين إفراط هو التهور ، وتفريط هو الجبن ، وفضيلة كالكرم أو السخاء هى وسط بين إفراط هو التبذير وتفريط هو التقتير ... الخ . وفكرة الوسط هذه فكرة غامضة جداً فى مذهب أرسطو ، لأنها تثير كثيراً من المشاكل من ناحية ، ولا يمكن تطبيقها بسهولة فى كل الأحوال من ناحية أخرى . فهى تثير مشاكل أولا فيما يتعلق بطبيعة هذا الوسط ، فإن الملاحظ دائماً أن الوسط ينظر إليه باعتباره هو الآخر نقصاً بالنسبة إلى الطرف المفرِط ، كما يعتبر إفراطاً إذا نظر إليه بالنسبة إلى الطرف المفرِّط . فكيف يتحقق هذا إذن ؟ أى كيف يتهيؤ له أن يجمع بين هاتين الصفتين المتعارضتين ؟ وكيف يمكن أن يكون الفضيلة على الرغم مما فيه من تعارض ، خصوصاً إذا لاحظنا أن المتضادين هما — كما

يعرِّفهما أرسطو فى المنطق — الطرفان اللذان بينهما غاية الخلاف؟ وكيف يمكن، إذا نظرنا إلى الوسط نظرة رياضية، أن يقال إنه أعلى درجة من هذين الطرفين؟ الواقع أن سبيـل التخلص من هذه المشكلة قد يكون بأن يقال إن التضاد من الناحية المنطقية ليس هو التضاد من الناحية الأخلاقية، فالوسط فى حالة الأخلاق لن يكون الدرجة التى فيها نقص بالنسبة إلى كمال، وإفراط بالنسبة إلى نقص، بل سيكون القمة العليا والدرجة الأولى.

ولـكننا نظن أن هـذا التخلّـص لا يؤدّى إطلاقاً إلى حل المشكلة، فهو تخلّـص لفظىّ لا يغنى شيئاً، فإما أن نفهم الوسط بالمعنى المعروف وهو الوسط الرياضى، وإما أن لا نفهمه بهذا المعنى، وحينئذ فلنا أن نسمّـيه ما شئنا من الأسماء. أما الوسط بهذا المعنى الذى يقول أرسطو إنه ينتهى إلى أن يكون القمة، أى الطرف الأعلى الحاصل على أكبر درجة، فلا يمكن أن يفهم — فى هذه الحالة —، فى أى شىء هو يفترق عن طرف الإفراط.

هذا من ناحية تحليل جوهر الوسط؛ أما من ناحية تعيين هذا الوسط فالمشكلة أشدّ عسراً؛ ذلك لأننا نجد أنه لا يمكن أن يُتَـحدَّث عن وسط فى الأشياء التى هى شر بذاتها. فالزنا مثلا أو الفحش أو السرقة ... إلخ لا يمكن أن نتحدث فيها عن وسط مطلقاً، وإلا فما هما الطرفان اللذان تعتبر السرقة أو الزنا وسطاً بالنسبة إليهما؟ وكذلك الحـال بالنسبةُ إلى الأشياء التى هى خير بذاتها، مثل النظر الصرف؛ فلا يمكن أن يقال عنها إنها وسط

بين رذيلتين إحداهما تفريط فى الفكر ، والأخرى إفراط فيه . ففى هاتين الحالتين ؛ أى فى حالة الأشياء التى هى خير بالذات ، وفى حالة الأشياء التى هى شر بالذات ، لا يمكن أن نعين الوسط ، بل لا يمكن إطلاقاً أن نتحدث عن وجود وسط بمعنى الخير . وهكذا نجد أننا قد وصلنا إلى مأزق فيما يتصل بتعيين فكرة الوسط . ويظهر هذا أوضح حينما يُراد تحديد المسافة التى يشغلها الوسط بإزاء كل من الطرفين ، وهذا يرتد بنا إلى نفس طبيعة الوسط ، وهل هو وسط رياضى أو وسط غير رياضى ، أى لا وسط إطلاقاً . فمن هنا يتبين أن فكرة الوسط عند أرسطو فكرة غامضة ، إن لم تكن متناقضة ؛ فلنضفها إلى سلسلة المتناقضات التى كشفنا عنها ، خاصة فيما يتصل بتحديد صفة اللذة وصلتها بالخير .

ولا يعنى أرسطو بالكلام عن الفضائل المفردة ، وإنما يكرّس بعض الفصول لفكرة العدالة، وما يعرف عند الأقدمين باسم الصداقة. أما العدالة ، فكلامه فيها متأثر كثيراً بكلام أفلاطون . وأشهر ما لأرسطو فى هذا الباب ، التقسيم المعروف للعدالة إلى «عدالة تمييزية» وهى التى يُعطى بها لكل إنسان بحسب مميزاته ؛ وإلى « عدالة تعويضية » وهى التى يعوّض فيها ما هنالك من فروق اقتضتها العدالة التمييزية ، وأخيراً إلى « عداله متبادلة » ويقصد بها أرسطو تبادل الناس الخيرات أو المنافع بعضهم مع بعض ، فهى أقرب ما تكون إلى العدالة الاقتصادية . أما الصداقة ، فينظر إليها أرسطو نظرة فكرية عقلية صرفة فى أغلب الأحوال ، فهى عنده فى الأصل التفكير

— أو النظر — الخالص فى الذات . وهذا هو الشىء الجدير بالنظر فى هذا الباب ، ونعنى به أن أرسطو يجعل الأثرة فى مرتبة الفضيلة العليا ، ولكنه يفهم الأثرة هنا باعتبارها حبّ الانسان لذاته باعتباره فاضلا . أما حبّ الانسان لذاته باعتباره شريراً ، أى حب الانسان للجانب الشرير منه ، فلا يعتبر أثرةً — كما يفهمها أرسطو — ، وهو يلاحظ أن الإيثار هو فى الواقع أثرة لأعلى درجة ، فهو ليس شيئاً آخر غير نقل الأثرة من الذات إلى الغير . وفى هذه الحالة أيضاً ، لا يحقق الانسان — فى الواقع — إلا مآرب أثرته وذاته الخاصة . ويلاحظ أن الذى يفعل الإيثار أعلى درجة ممن يتقبل الإيثار . فالمحسن أعلى درجة — من ناحية الأثرة — ممن تقبل الإحسان ، وذلك لأنّ المحسن ، فى هذه الحالة ، يجعل ما كان عنده غير محقَّق بالفعل مُحَقَّقاً بالفعل ، فهو فى تحقيقه للفعل عند الآخرين إنما يؤدّى إلى إرضاء ذاته ، من حيث أنه ينقل أفعاله من ناحية القوة إلى ناحية الفعل . ولهذا يُرى دائماً أن الآباء يحبون الأبناء ، أكثر مما يحب الأبناءُ الآباءَ ، كما أن الفنان يحب آثاره أكثر مما تحب الآثارُ الفنانَ الذى صنعها ! فهذا معناه أن المحسن أو فاعل الإيثار أعلى درجة من المتقبل للايثار ؛ وكل هذا فى داخل الأثرة .

إلا أن من الجائز أن يُسأل أرسطو فيقال له — كما سيفعل الأبيقوريون والرواقيون فيما بعد — : أو ليس من الخير أن يكون الانسان مكتفياً بذاته ، وأن تكون حالة الاكتفاء الذاتى هى أعلى درجة بالنسبة إلى الرجل الفاضل ؟ هنا يمكن أن يرد — على

الطريقة الأرسطية — فيقال إن الإيثار — فى هذه الحالة —، أى التأثير أو الفعل فى الغير، هو أيضاً داخل فى اللذات التى ليس من المستحسن أن يُحْرم منها الرجل الفاضل.

٢ — السياسة : لن نستطيع أن نتناول السياسة هنا بالتفصيل، لأن فيها من التفصيلات والجزئيات ما لا يكاد يعنينا فى شىء. هذا إلى أن نظرية أرسطو فى الدولة لا تتصل بالفلسفة اتصالا كبيراً، وإنما هى أقرب ما تكون إلى القانون، ومن هنا يلاحظ أولا أن هناك اختلافاً كبيراً بين مذهب أرسطو فى الدولة، ومذهب أفلاطون. فنقطة البدء، والمنهج الذى أقام عليه كل منهما مذهبه، مختلفان كل الاختلاف. إذ بينما كان المنهج الأفلاطونى يبدأ بالنظر إلى الدولة كما يجب أن تكون، وبصرف النظر عن الأوضاع التى توجد فيها، لأن أفلاطون لم يكن يشير إلى شىء من هذا إلا باعتباره ذكرى تاريخية فحسب، وكان يبدأ مباشرة بنظرية مركزية تتفرع منها جميع التفصيلات الخاصة بتحديد ماهية الدولة والأوضاع التى يجب أن تكون عليها فى كل مظاهرها وأحوالها —؛ كان المنهج الأرسطالى منهجاً تكوينياً، لأن أرسطو كان يهتم فى بحثه بأن يبين نشأة الدساتير المختلفة، ويدرسها باعتبارها نظما ممكنة للحكم. فهو هنا كالعالم الطبيعى سواء بسواء : يصنف الدساتير القائمة من أجل أن يصفها ويبين أنواعها، مستخرجا بعد هذا نظريته فى الدولة على أساس هذه النظم التى رآها. وقد يكون السبب فى هذه النظرة أن أرسطو لم يكن فى

الواقع فيلسوف دولة بمعنى الكلمة ، وإنما كانت الفلسفة السياسية شيئاً مضافاً لمذهبه كتكملة للمذهب ، بعكس ما كانت الحال عليه تماماً عند أفلاطون . وإذا كان أرسطو قد جعل الدولة تقوم أيضاً على الأخلاق ، وجعل الغاية منها أن تحقق الخير كما فعل أفلاطون ، فإنه لم يفعل ذلك بالطريقة عينها ، وإنما طالب الدولة فقط بأن تميز بين العدل والظلم ، بين الحق والباطل ؛ وأن يكون من شأنها أن تحافظ على القيم العليا ، وأن تمنع القيم الدنيا من أن تظهر أو تتغلب .

ويبدأ أرسطو نظريته فى السياسة بأن يبين أن الوحدة الرئيسية هى الأسرة وليست الفرد ، كما فعل أفلاطون ، فيقول إن الانسان بطبعه حيوان سياسى ,ζῷον πολιτικόν أي أنه مدنى أو اجتماعى بالطبع . وذلك لأن الانسان لا يمكن أن يتصور وحده منعزلا مطلقاً ؛ ولهذا فلا بد أن يوجد فى جماعة . وإذن فالوحدة الأولى هى الأسرة . ويلاحظ أن فى الأسرة روابط ثلاثاً رئيسية : الأولى بين الزوج والزوجة ، والثانية بين الآباء والأبناء ،والثالثة بين العبيد والسادة . وهذه الأسرة تكفى نفسها مؤقتاً ، فيما يتصل بالحاجات اليومية ؛ أما إذا ارتفعت إلى ما بعد الحاجات اليومية ، فإنها فى هذه الحالة تكون مع غيرها من الأسر «القرية» . وإذا تعددت حاجات القرية ، فاحتاجت إلى غيرها من القرى ، تكونت عن ذلك « دولة » . فالدولة كائن عضوى يجمع فى نفسه خلايا عديدة هى الأسر . ولكن الصلة بين هذه الأسر والدولة ، ليست صلة فردية ، بمعنى أن الفرد ليس — فى نظر أرسطو ، كما هو فى نظر أفلاطون —

الوحدة الرئيسية ، بل إن الأسرة دائماً هي الوحدة ، والدولة تتكون نفسها بنفسها ، أما الفرد فصلته بالدولة في هذه الحالة صلة فيها الشيء الكثير من الاستقلال ، لأن أرسطو هنا في السياسة — كما كان في الأخلاق — يجعل للأسرة دوراً كبيراً في الحياة الاجتماعية ، إنْ من الناحية الأخلاقية ، أو من الناحية السياسية .

فبعد أن كان أفلاطون ينظر إلى الفرد كخلية حقيقية في كائن عضوي هو الدولة ، ولا حياة له تبعاً لهذا إلا في الدولة ، والدولة ستصبح في هذه الحالة الشيء الرئيسي الذي من أجله يُضحَّى بكل فرد كائناً من كان — نجد أرسطو على العكس من ذلك ، يجعل للفرد استقلالا وشيئاً من الحرية ، من أجل تحقيق أغراضه الخاصة بإزاء الدولة . ولهذا نجد أرسطو قد أنكر على أفلاطون إنكاره للحياة الزوجية وللملكية الفردية ، لأن أرسطو يرى أن في الحرمان من هذين الأمرين ، عدمَ تحقيق لقيمتين رئيسيتين من الناحية الأخلاقية هما التهذيب الجنسي ، ثم التفوق الاجتماعي . ولهذا يقول بأن الملكية الفردية يجب أن تكون موجودة ويجب أن يكون هناك زواج ، باعتباره صلة بين فردين من جنسين مختلفين . وهكذا نجد أن أرسطو في نظريته في الدولة كان يحاول دائماً أن يكون واقعياً ناظراً إلى الحياة السياسية كما كانت في عصره ، وكما أظهرته عليها النظمُ الدستورية التي عني بدراستها .

٣ — النصح : نخطئ كثيراً إذا ما اتخذنا من كتاب الشعر

لأرسطو ، المعبّر الحقيقى عن مذهبه فى الفنّ ، فإن هذا الكتاب ناقص كل النقص ، كما أنه لا يدل على فكرة الفن الحقيقية عند أرسطو ، لأن الفن لم يكن عنده مقسما كما هى الحال اليوم ، إلى فن بوجه عام ، وإلى فن جميل بوجه خاص ، وإنما الذى يريد أن يجد مذهب أرسطو فى الفن ، فعليه أن يكشف عنه فى « الطبيعيات » و « فيما بعد الطبيعة » ، ثم فى كتاب « السياسة » ، خصوصاً فى القسم الثامن من هذا الكتاب الأخير ، إلى جانب كتاب « الخطابة » .

وأول ما يلاحظ على نظرية الفن عند أرسطو ، أن أرسطو لم يضع نظرية الجمال ، وإنما اقتصر فقط على إعطاء فكرة عن الفن ؛ وفرق كبير بين فكرة الجمال وبين نظرية الفن . فأفلاطون — وتبعه فى هذا أفلوطين — يقدم لنا فكرة عن الجمال . فيبين لنا ما هو الجمال ، وما ماهيته ، وكيف يتحقق ، وما هى الأحوال التى يجب فيها أن يتحقق ، وما شروطه ، وما خصائصه ، وما المميزات التى تحدد طبيعة الجميل ... الخ . وأما أرسطو فإنه لا يقدم لنا أية فكرة عن هذه الأبحاث ، وإنما يهتم فقط بالبحث فى الفن بمعنى الإبداع أو الإنتاج أو النشاط ، أى إظهار شىء فى الخارج . وفى الحالة الأولى — أى فى حالة نظرية فكرة الجمال — لا يشترط مطلقاً أن يعرف الإنسان شيئاً ما عن الفنون المختلفة ، فقد يضع كل فكرة الجمال ويحدد ماهية الجميل ، دون أن يعرف شيئاً عن الموسيقى ، أو التصوير ، أو النحت ، إلى غير ذلك من الفنون الجميلة . أما

الذى يكتب نظرية فى الفن ، فعليه أن يدرس هذه الفنون كما هى متحققة فى الآثار الفنية ، ثم يخرج منها بحكم وصفى على طبيعتها . وإذا كان أرسطو لم يضع لنا شيئاً فى فكرة « المنطق » أو الذى هو وراء الطبيعة ، فهو كذلك لم يضع لنا شيئاً عن فكرة الجميل . فليس من المحتمل إذن إطلاقاً — كما قد يذهب إلى ذلك البعض — أن يكون أرسطو قد وضع كتاباً ضاع عن فكرة الجميل ، بل إن أغلب ما نعرفه عن فكرة الجميل عند أرسطو ، إنما يرجع إلى التلاميذ المباشرين ، وإلى الشراح باعتبارهم متأثرين بروح أرسطو ، لا باعتبار أن أرسطو هو الذى قال شيئاً فى فكرة الجميل .

وقد كان أرسطو ينظر إلى الجميل باعتباره وجوداً ، لا باعتباره موجوداً ، فهذه التفرقة بين وجود الموجود وبين الموجود ، تنطبق على نظرية الجميل عند أرسطو ، فإنه نظر إلى الجميل باعتباره وجوداً لموجود ، لا باعتباره موجوداً قائماً بالذات . فإذا ما بحثنا فى الفكرة الرئيسية لكلمة الفن عند أرسطو ، وجدنا أنها ترجع أولا إلى المبدأ الأصلى الذى أقام عليه نظريته فى الوجود ، وهو مبدأ الهيولى والصورة ، فالأصل دائماً هو تحقق صورة فى هيولى . هذا بالنسبة إلى كل موجود ، والحال على هذا النحو تماماً بالنسبة إلى الفن ، وإنما الفارق بين الموجودات كأشياء طبيعية أو قسرية ، وبين الموجودات كأشياء فنية ، أن الصورة فى الحالة الأولى توجد باطنة فى الأشياء ، والصورة هنا بمعنى الطبيعة ، أما فى حالة الأشياء الفنية ، فإن الصورة تأتى من خارج ؛ وهذا معنى التفرقة الرئيسية

بين أشياء مبدؤها من ذاتها ، وأخرى مبدؤها من خارج ، وهذه الأخيرة هى التى تشمل الفن . فالفن إذن « إظهار خارجى لشىء داخلى فى شىء خارجى » ، مع ملاحظة أن فكرة الداخلية والخارجية عند أرسطو لم تكن واضحة تماماً ، بل كان الداخلى والخارجى يكاد الاثنان أن يكونا شيئاً واحداً ، خصوصاً فيما يتصل بالفن . فإذا كنا فى العصر الحديث نفرّق بين الفن كشعور داخلى وبين الفن كتحقيق خارجى لشعور داخلى ، حتى أمكننا أن نقول « روفائيل بدون أيدٍ » ، مشيرين إلى أن الفن يمكن أن لا يتحقق فى الخارج ، ويظل مع ذلك فناً ، فإن هذه التفرقة لا يمكن أن تنطبق على نظرية الفن عند أرسطو ، فالأصل دائماً أن الفن نشاط له مظهران : مظهر الإبداع أو الإنتاج ، ومظهر الشىء المنتَج . وهذه التفرقة تنطبق على الشىء الذى يسمى باسم πραττειν ، ولكنها لا تنطبق على ποίεν ، فى حالة السلوك — وهو الشىء الأخير — لا نفرق بين الفعل ونتيجة الفعل ؛ أما فى الإبداع الفنى فيجب أن نفرق بين الفعل ونتيجة الفعل . وذلك لأن الفعل فى حالة السلوك أو العمل ، هو الغاية من العمل ؛ وليست النتيجة هى الغاية ، لأنها شىء إضافى دائماً بالنسبة إلى الفعل . أما فى حالة الإبداع الفنى ، فيلاحظ أن الفعل ونتيجة الفعل مرتبطان سوياً ، بل إن نتيجة الفعل هى الأساس ، أما الفعل فى ذاته ، فليس غاية بل وسيلة . وتبعاً لهذا يجب أن نحكم على الآثار الفنية ، باعتبارها آثاراً ، لا باعتبارها أفعالا . أعنى أن المهم دائماً فى الحكم على

أى أثر فنى ، أن ننظر إلى الأثر الناتج لا إلى الفعل المنتِج . فمهما كانت قيمة الفعل المنتِج ، فإنها لا تؤثر تأثيراً كبيراً فى تقويمنا لأى أثر فنى .

والفعل — بمعنى الإبداع الفنى — ينقسم إلى ناحيتين : ناحية الممارسة العملية ، وناحية التفكير النظرى ، فإلى جانب الصناعة الفنية يوجد التفكير النظرى . ولهذا يعرّف أرسطو الفن بأنه « إيجاد بعد تفكير ، لشىء ملائم » ، ولو أنه أحياناً كثيرة يغفل ناحية التفكير . إلا أننا نستطيع أن نقول بوجه عام : إن الفن عند أرسطو يشمل هاتين الناحيتين : الناحية النظرية ، والناحية الصناعية ، ولن يكون الفنان فناناً حقاً ، إلا إذا جمع بين الناحيتين .

أما ماهية الفن فى ذاته ، فهى أنه يحاكى . وفكرة المحاكاة هذه من الأفكار الرئيسية جداً فى مذهب أرسطو فى الفن ، ولهذا يجب أن ننظر إليها فى شىء كثير من التدقيق ، خصوصاً وأنها أثارت كثيراً من التفصيلات والأقاويل ، التى لا تتلاءم ونظرية أرسطو الحقيقية فى الفن ، والتى لا يمكن أيضاً أن تقدم لنا صورة حقيقية عن ماهية الفن . يعرف أرسطو المحاكاة « بأنها إيجاد ما لم تستطع الطبيعة إيجاده ، على النحو الذى يمكن أن توجده الطبيعة عليه ، لو أنها أنتجته[٤٣] » ، أى أن الفن محاكاة للطبيعة ، بمعنى أنه محاكاة لأفعال الطبيعة ، وليس إعطاء صورة مكررة لما أنتجته الطبيعة ، فالمشابهة هنا بين الطبيعة وبين الفن فى أن كلا منهما يسعى نحو تحقيق شىء حى ملائم ، وليس فى أن الواحد صدى ،

أو تشبيه ، أو نسخة أخرى من الآخر . والمحاكاة بهذا المعنى هى فى الواقع عرض للأحوال التى توجد فيها الأشياء على نحو ما لو أن الطبيعة فعلت هذا الشيء .

وهنا يفرق أرسطو بين موضوعات الحواس المختلفة ، ويجعل الموضوعات المبصَرَة هى وحدها الحقيقية الجديرة بأن تكون موضوعاً للفن . إلا أن المحاكاة فى هذه الحالة ليس معناها تصوير الأشياء الطبيعية كما هي ، وإنمـا معناها إيجاد عواطف وأحداث باطنة ، كما تفعل الطبيعة سواء بسواء . تلك هى الحال فى الرسم وفنون التجسيم بوجه عام ، وكذلك الحال فى المأساة . وهذا يظهر واضحاً فى تعريف أرسطو للمأساة بأنهـا أثر فنى ، يصوِّر فيه حادث مثير للحزن والاشفاق ، ممثلا فى شخص أو أشخاص ، ومهمة المأساة فى مثل هذه الحالة أن تنـقِّى العواطف أو تطهِّـر الوجدانات ، عن طريق المشاركة الوجدانية ، أو الجزع ، فهنا يلاحظ دائما أن التقليد هو فى الواقع تقليد لعواطف ، أى تصوير لاحساسات ووجدانات أو بعبارة أخرى ، هو عرض لأنواع الشعور التى يعانيها الإنسان فى حالة ما ، وهذا هو الفن فى كل معناه .

إلا أن أرسطو كثيراً ما يخلط بين الأثر الفـنِّى وبين الفعل الفـنِّى ، وذلك لأنه — كما قلنا — لا يفرق تفرقة دقيقة بين الفعل الفنى الداخلى ، وبين الأثر الفنى الخارجى . أما ما هو الجميل الذى يسعى إلى تحقيقه الفن ، فهنـا نجـد أن أرسطو لا يكاد يتجاوز التصويرات العادية الشعبية للفن بأنه نظام ومحـاولة لإحداث عواطف الملاءمة والانسجام فى نفس المشاهِـد .

الفصل الثامن

مكانة أرسطو التاريخية

لعلّ شخصية ما من الشخصيات لم تثر من الاعجاب الذى لا حدّ له، والنقد والحملة اللذين لا حد لهما أيضاً، كما أثارت شخصية أرسطو وفلسفته. فقد كان أرسطو فى نظر العصور الوسطى المثلَ الأعلى للفكر الانسانى، وكانت فلسفته يَنبوع الحقيقة التى إذا خالفها شىء فهو قطعاً على ضلال. وهكذا نجد أنه طوال هذه العصور، بل قبل هذا بكثير حوالى مستهل القرن التاسع، بدأت شخصية أرسطو تحتل المكانة الأولى فى التفكير الفلسفى. وحينئذ جُرِّد من مكانته التاريخية، وأصبح ينظر إلى فلسفته خارجةً عن زمانها وعن عصرها، والبيئة الروحية التى نشأت فيها، لأن هذه العصور كانت تنشد الفلسفة الأبدية، وهى قد وجدتها فى أرسطو، فما الحاجة إذن إلى وضعه فى موضعه التاريخى الحقيقى؟

لكن جاء العصر الحديث فحطَّم، أو — على الأقل — بدأ بأن هزّ هذا النير الذى طغى على التفكير فى العصور الوسطى، وأصبح يعارض شخصية أرسطو كل المعارضة. واستمرت الحال على هذا النحو حتى الآن، خصوصاً فى نظر أنصار الفلسفة النقدية الذين اعتبروا فلسفة أرسطو الخَصمَ الأكبر لفلسفة كَنْت،

ورأوا أن كَنْت قد بذل جهداً كبيراً فى تحطيم الفلسفة الأرستطالية . وعلى هذا النحو نُظر إلى فلسفة أرسطو على أنها خارجة عن عصره . وفى كلتا الحالتين لم يكن يراعى فى تقدير أرسطو النظرة التاريخية . أما اليوم فيجب ألا يُنظر إلى أرسطو خارجاً عن زمانه ، أو باعتبار أن فلسفته فلسفة دائمة ، لأن النقد التاريخى أو فلسفة التاريخ تدعونا إلى تقويمه بحسب العصر الذى نشأ فيه ، ودور الحضارة الذى ظهر إبّانه ، ثم بحسب مميزات شخصيته الخاصة ، باعتبارها مقاومة لتيارات سابقة أو معاصرة ، ثم باعتبارها مبشّرة بتيارات أخرى جديدة سيكون لها السيادة فى العصور التالية.

وعلى هذا ، فإن بحثنا فى مكانة أرسطو التاريخية سينقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية : القسم الأول يتعلق بوضع أرسطو الروحى فى مجرى تطور الحياة الروحية فى الحضارة اليونانية ، والقسم الثانى يتعلق بطبيعة التفكير الأرستطالى ، وهنا ننظر نظرة منطقية صرفة إلى الدوافع الرئيسية والمهيّئات البدائية التى جعلت أرسطو يفكر على النحو الذى فكر به ؛ والقسم الثالث ننظر فيه إلى أرسطو باعتباره صاحب مذهب ، فنحاول أن نبين الخطوط الرئيسية التى سار فيها مذهبه ، والأفكار الموجّهة التى قادت تيارات هذا المذهب ، والغاية التى كان يرجوها صاحبه من قيام هذا المذهب . ويمكن أن نضيف إلى هذا كخاتمة ، معنى الفلسفة كما فهمه أرسطو وكما خلفه للعصور التالية ، والدوافع التى جعلته ينظر إلى معنى الفلسفة تلك النظرة الخاصة به .

فلننظر إذن أولا فى وضع أرسطو الروحى فى الحضارة اليونانية؛ فنقول إن أرسطو كان يمثل الدور الأخير من أدوار الحضارة اليونانية ، بالمعنى الدقيق لكلمة الحضارة . فهو إذن مقابل من ناحية «التعاصر» لكَنْت فى الحضارة الغربية ، إذ نجد أن كليهما تصل الحضارة عنده إلى أعلى درجة بلغتها ، وأنَّ مذهب كلٍّ منهما يعبر عن كل الأفكار السائدة من قبل ، لأن هذا المذهب عامّ يشمل كل النواحى السابقة . فأرسطو فى الحضارة اليونانية ، أو كنت فى الحضارة الغربية ، قد أعطى نظرة فى الوجود شاملة ، هى أعلى ما وصلت اليه الحضارة فى كل تاريخها ، حتى أن مهمة العصور التالية لم تَتعدَّ الشرح والتفسير لهذا المذهب الذى جاء به ، أو اتخاذ أطراف معينة من نواحى مذهبه والسير بها حتى نهايتها ، مما أدى بهذه المذاهب المتطرفة إلى أن تستنتج من مبادئها ما يجعل هذه المبادئ نفسها خطأً منطقياً .

هذا من الناحية العامة ؛ أما من ناحية المذاهب الفلسفية الخاصة ، فيلاحظ أن أمثال هؤلاء المفكرين الذين يظهرون على القمة ، وعند نقطة التقاطع أو فترة الانتقال بين دور الحضارة ودور المدنية ، يكوّنون مذهباً ميتافيزيقياً ويكون للميتافيزيقا إلى جانب الفلسفة بفروعها الأخرى ، وإلى جانب العلم ، نصيب ، إن لم يكن أكبر نصيب ، فهو — على الأقل — نصيب ضخم فى إقامة نظرتهم فى الوجود . أما بعد هذا العصر ، فلن تكون هناك غير مذاهب أخلاقية لا تعنى بما بعد الطبيعة ، إلا باعتبارها حلية أو شيئاً مضافاً

يكمّل بها المذهب ، ولا يكون فى الواقع أساساً له . وفى هذا الدور تستقل الفلسفة عن العلم تمام الاستقلال ، ويكون الشقاق قوياً بين الفلسفة والعلم ، كما يكون الشقاق كذلك قوياً بين العقل والنقل ، أو بين الدين والتفكير النظرى المجرد . فبعد أن كان الدين والعقل متزاوجين ، أو — على الأقل — غير متعارضين ، نجد فى الدور التالى أن ثمة تعارضاً قوياً لحساب العقل والتفكير النظرى الصرف على حساب الدين والتجربة الروحانية الوجدانية . والمفكر الذى يتسنم القمة مثل أرسطو فيما يتصل بالحضارة اليونانية ، أو كنت فيما يتصل بالحضارة الغربية ، يكون الشعور عنده بإقامة مذهب ميتافيزيقى ، صادراً عن هذا التوتر العظيم الذى يشعر بوجوده فى داخل نفسه ، بين التفكير العقلى الذى يقتضيه النظر الخالى من الاعتقاد ، وبين الإيمان الدينى القائم على العاطفة والتجربة الروحية المباشرة . ولذا يكون المذهب الميتافيزيقى فى هذه الحالة خالياً فى الواقع من كل أسطورة ، ويحاول قدر الاستطاعة أن يخرج عن الخوارق أو اللامعقول ، لكى يجعل كل شىء معقولا . وهذه الظاهرة أوضح ما يكون لدى أرسطو ، ومن هنا يمكن أن يفسر النجاح العظيم الذى لقيه من جانب رجال العصور الوسطى سواء منهم المسيحيون أو المسلمون . فإن أمثال هؤلاء المفكرين الذين يشعرون بالتوتر العظيم بين النقل والعقل ، أو بين الدين والعلم ، لا يجدون خيراً من هؤلاء المقيمين على نقطة التقاطع بين الحضارة والمدنية لكى يشبعوا هذه الرغبة .

فإذا طبقنا هـذه المبادئ العامة على الفلسفة الأرسططالية — كما عرضناها فى الفصول السابقة — وجدنا أرسطو يمتاز بكل هذه الخصائص التى أتينا على ذكرها . فهو يمتاز أولا بأنه كان يمثل ، إلى أعلى درجة ، كل المذاهب السابقة . وهنا يجب أن يفرق بين أمرين من الصعب أن يفرق بينهما بدقة ، ونعنى بهما أن يستوعب المرء المذاهب السابقة من أجل أن يهضم ما فيها ويعلو عليه ، وأن يعرف الإنسان المذاهب السابقة معرفة تاريخية صرفة ، لا يقصد بها إلا مجرد التأريخ . فالحال هنا تختلف تمام الاختلاف عن الحال هناك ؛ ذلك أن الإنسان يبغى فى الحالة الأولى من وراء معرفة المذاهب السالفة أن يقيم مذهباً قد شمل كل شىء ، وخلا من كل العيوب التى توجد فى المذاهب السابقة ، على حين أنه فى الحالة الثانية لا يبغى من وراء التأريخ شيئاً آخر غير مجرد العلم بالأشياء ، أى أنه لا ينتقل من ذلك إلى إخصاب فكره الخاص . وكل حالة من هاتين الحالتين تنتسب إلى دور خاص من أدوار الحضارة ، إذ تنتسب الحالة الأولى إلى دور أوج الحضارة وابتداء المدنية ، بينما تنتسب الحالة الثانية إلى الدور الأخير من أدوار المدنية إذ هى قد وجدت فى العصر القديم حوالى القرن الأول قبل الميلاد ؛ ووجدت فى الحضارة الغربية ، أو توجد — على الأصح — فى القرن الذى نحيا فيه . فأرسطو إذن حينما يعرض للمذاهب السابقة لا يعرض لها لمجرد العلم بالتاريخ ، وإنما يعرض لها من أجل استخلاص المشاكل ووضعها الوضع الصحيح ، ثم إظهار ما هنالك

من عيوب وما يبدو بإزائها من شكوك ، ومحاولة تلافى الأولى وحل الثانية .

ويمتاز أرسطو ثانياً بأنه لم يفرّق مطلقاً بين العلم وبين الفلسفة . فقد نظر إلى المذاهب الفلسفية نظرة تامة باعتبارها تكمل المذاهب العلمية ، وإن كنا نجد أنه فى الطور الأخير قد بدأت آثار الاتجاهات المقبلة تظهر فيه ، إذ نراه يعنى عناية خاصة بالمسائل العلمية على حساب المسائل الفلسفية ، بعد أن كان فى الطور الأفلاطونى وطور التنقل ، معنياً كل العناية بالأبحاث الفلسفية والميتافيزيقية بوجه خاص . وهذا شىء نستطيع أن نتلمسه ، ليس فقط فيما يتصل بالعلوم وفروع الفلسفة التى عُنى بها طوال تطوره الروحى ، بل نستطيع أيضاً أن نتلمسه فى أى فرع من فروع الفلسفة ، بحسب تطوره طوال محياه . فنجد مثلا بالنسبة إلى ما بعد الطبيعة أنها كانت فى الطور الأول مؤثرة فيه إلى أقصى حد ، كما نجد أيضاً — وهذا يظهر من تحليل محاورة « أوذيموس » ، كما بينا فى الفصل الأول من هذا الكتاب — أن للدين والتصورات الشعبية تأثيراً كبيراً فى إقامة مذهبه الفلسفى . أما في الطور الثانى الذى تمثله ، خصوصاً الأجزاء القديمة من « ما بعد الطبيعة » ، ثم « ما بعد الطبيعة » فى أجزائه الرئيسية ، باستثناء الآثار الباقية لميتافيزيقا أرسطو كما ستظهر فى الطور الأخير ؛ نقول : إنا نرى فى هذا الطور أن النزعة العقلية قد بدأت تسود المذهب الأرستطالى ، إذ قد حاول أرسطو قدر المستطاع أن يخرج كل تفسير إيمانى نقلى

من حظيرة التفكير الميتافيزيقى ، كما أنه استبعد نهائياً كل تفسير أسطورى . ولكننا نجد فى أواخر هذا الدور أن فكرة الله قد أخذت تتطور بتأثير الطبيعيات ، فإذا بنا ننتقل من فكرة الله إلى فكرة المحرك الأول ، حتى إذا ما وافى الطور الثالث ، انتقلنا من التوحيد المشاهد بوضوح — خصوصاً فى الطور الأول من الدور الثانى — إلى الشرك المتمثل فى الفصل الثامن من مقالة اللام فى نظرية عقول الأفلاك ومحركات الكواكب . فكأننا نجد ، فى تطور علم واحد ، أن أرسطو قد مثّل هذه الصلة بين العلم والدين تمثيلا دقيقاً .

وهذا يشابه تماماً ما يشاهد فى « فاوِسْت » عند جيته . فالدساتير الأولى من فاوست تمثل الطور الأول من الحضارة الأوربية ، والجزء الأول من فاوست يمثل الطور الثانى ، حينما تبلغ الحضارة الأوربية أوْجها ، وفاوست الثانى يبشر بدور المدنية الذى ستقع فيه الحضارة الغربية . فالحال هنا تماماً كالحال بالنسبة إلى فاوست عند جيته ، لأننا نجد أرسطو قد تطور فى وضعه للميتافيزيقا نفس التطور الذى عانته الصلة بين العلم والدين فى الحضارة اليونانية . فبينما كانت النظرة الدينية تسود فى الطور الأول ، وتحاول أن تفسر الأشياء على هذا النحو ، نجد فى الطور الثانى أن التفسير العقلى هو الذى يسيطر على الاتجاه الفلسفى ، كما نجد فى الطور الأخير أن الميتافيزيقا تكاد أن تخرج من حظيرة التفكير ، لكى يحل محلها علم الطبيعة بمعناه الدقيق . وأرسطو قد مثل هذه الأطوار خير تمثيل

فى التطور الذى عاناه ، فاطّرح فى الطور الثانى النزعةَ الدينية التى تملكته فى الطور الأول ، واستمسك بنزعة عقلية لا أثر للأساطير الدينية فيها ، ثم انتهى فى الطور الثالث إلى نزعة طبيعية عَصَفت بالميتافيزيقا فأطارتها من حظيرة التفكير ، وبذا خرج أرسطو من التوحيد إلى الشرك .

ويمتاز أرسطو ثالثاً بأن الأخلاق عنده لم تكن كلّ شىء ، بل كان نصيبها ثانوياً — فى الواقع — بالنسبة إلى بقية العلوم الفلسفية والعلوم الطبيعية ، بينما كان المقام الأول لعلم ما بعدالطبيعة. هذا إلى أن التفسير العقلى العِلّى الآلى ، لم يكن السائد فى تفكيره ، كما ستكون الحال بعد ذلك فى المذاهب التالية ، وخصوصاً عند الرواقيين والأبيقوريين . بل نجد أرسطو يجمع بين التفكير القائم على النظر العقلى المجرد الذى يحكمه قانون العلية . وتلك هى الخصائص الحضارية العامة التى تتمثل فى مذهب أرسطو .

أما فيما يتعلق بالمسألة الثانية المتصلة بطبيعة تفكيره الخاص ، فإننا نستطيع أن نتوصّل إلى معرفة ذلك عن طريق المقارنة بين التفكير الأفلاطونى والتفكير الأرستطالى ، إذ نجد أن التفكير الأخير منطقىّ إلى أقصى درجة ، بمعنى أنه يقوم على التحليل ولا يلجأ إلى التركيب إلا فى النادر جداً . وهذه النزعة المنطقية تسود كل نواحى التفكير الأرستطالى ، حتى أن الفلسفة عند أرسطو كادت أن تنتهى إلى تحليل للمفهومات والمعانى . وهذا ظاهر جداً فى المنهج الذى اتبعه دائما فى نظره إلى المسائل الفلسفية ،

إذ كان يبدأ بتحليل لفظى لغوى للمفهوم الذى هو بصدد دراسته ، ومن هنا كان للأبحاث اللغوية نصيب كبير فى تفكيره . إلا أن النزعة العلمية قد حاولت أن تخفف من حدة هذه النزعة المنطقية الصرفة القائمة على التحليل ، فأضافت إلى التحليل التجربة والملاحظة ؛ ولو أن أرسطو سار على المنهج الأول حتى النهاية ، لجاءت فلسفته فلسفةً تصورية صرفة ، ليس فيها أدنى أثر للناحية التجريبية أو للناحية الموضوعية . ولكن الناحية الثانية — وهى التجربة والملاحظة — قد انضافت إلى الناحية الأولى ، فطامنت من حدة النزعة التصورية ، وخففت من أثر طغيان الناحية الذاتية . وهذه الناحية الثانية هى الأساس فيما يُنسب إلى أرسطو من واقعية ، مع أن هذه الواقعية يجب ألا يُغالى فى تقدير قيمتها هنا ؛ ونقصد بالواقعية هنا النزعة التجريبية الحسية . وقد كان هذا الاختلاف فى المنهجين سبباً لتناقض وقع فيه أرسطو فيما يتصل بفكرة الجوهر الحقيقى أو الجوهر الأول ، إذ أن أرسطو قد وصل إلى القول بأن الصورة هى الأصل ، فكان عليه — فى كل فلسفته — أن يجعل الصورة هى كل شىء فى التفكير ، وحينئذ سينحل موضوع الفلسفة — أو واجبها — إلى تحليل للتصورات . ولكن أرسطو — تبعاً للمنهج التجريبى — قد قال أيضاً بالوجود العينى المتقوِّم إلى جانب الوجود الذهنى ، فلم يشأ فى هذه الحالة أن يكون صاحب فلسفة تصورية مطلقة ، على النحو الذى نراه فى العصر الحديث عند هيجل مثلا .

ولعل العلة فى هذا ، تلك الموضوعية الواضحة عند الروح اليونانية بوجه عام ؛ فالتعارض بين الذات والموضوع لم يكن موجوداً بهذه الحدَّة التى نراها فى الحضارة الغربية ، وإنما كان هناك دائما توفيق بين الباطن وبين الخارج ، مع اختلاف فى فهم هـذا التوفيق . فالموضوعية عند أفلاطون تختلف عن الموضوعية عند توكيديدس المؤرخ ، وكلا النوعين يختلف عن الموضوعية عنـد أرسطو . فالموضوعية الأفلاطونية موضوعية فنية ، إن صح هـذا التعبير ، فيها ينظر الانسان إلى الموضوع الخارجى ، بعد أن يفترض ابتداءً وجودَه ، نظرة فنية جمالية باعتباره موضوعاً للتأمل الصرف ؛ أما الموضوعية عند توكيديدس فهى موضوعية المؤرخ الذى ينظر إلى الأحداث التاريخية العظمى ، فلا يجد غـير التسليم بإزائها . فإذا كانت موضوعية أفلاطون تثير الحماسة الفنِّـية أو حالة الدهشة التى يوجد فيها الانسان ، أو الحالة الوسطى بين الإيروس وبين الصوفيا ، فإن موضوعية توكيديدس تضع الانسان فى حالة تسليم مطلق للقدَر . أما الموضوعية الأرسطالية فقـد خرجت عن كلا النوعين ، فهى لم تبلغ من ناحية ، درجة الحماسة الأفلاطونية ، كما أنها لم تنزل إلى مستوى التسليم المطلق والخضوع السلبىّ ، كما هى الحال عند توكيديدس ، وإنما كانت صلة توازن تام بين الموضوع وبين الذات ، وعدم طغيان للواحد على الآخر ، والنظر فى وضوح ونصاعة إلى الموضوع من جانب الذات . ولـكن يُفـترض دائما فى كل أنواع هذه الموضوعية ، أيّـا كان هذا النوع ، أننا ننظر إلى الموضوع

باعتباره موجوداً لا سبيل إلى الشك فيه . وهذا من شأنه أن لا ينتهى بنا إلى المثالية الحقيقية ، لأن كل مثالية بمعنى الكلمة يجب أن تبدأ من الذات ، ويجب كذلك أن تنتهى إليها ، فيكون التساؤل بإزاء وجود الموضوع — إن لم يكن الشك المطلق فيه — نقطةَ البدء .

هذا فيما يتصل بالمسألتين الأوليين المتعلقتين بالمنهج الأرستطالى العام وطبيعة التفكير . أما من ناحية المسألة الثالثة الخاصة بالأفكار التوجيهية الرئيسية ، فنستطيع أن نعد فى القمة فكرة الهيولى والصورة . وهنا يجب أن نفسر مسألة يحسن التمييز فيها ، وإلا وقعنا فى الخلط ، وهى مسألة المذهب الفلسفى . فقد نفهم من المذهب الفلسفى أنه مجموعة أقوال متناسبة بين بعضها وبعض ، كتناسب أجزاء البناء من حيث أوضاع الحجارة به ، وقد نفهم من المذهب شيئاً آخر هو سيادة مبادئ أولية خصبة ، تحكم وتشدّ أجزاء المذهب المختلفة ، وتكون كالروح التى تسرى فى جميع أجزائها . فإذا فهمنا المذهب بالمعنى الأول ، لم نستطع أن نقول إن لأرسطو مذهباً ، لأن أرسطو لم يرتب أفكاره وأقواله على نحو ما تترتب أحجار البناء ، وعلى النحو المشاهد بصفة خاصة فى المثالية الألمانية ، وخصوصاً عند هيجل وكنت . وإنما كان لأرسطو مذهب بالمعنى الثانى ، أى بمعنى أن هناك أفكاراً رئيسية موجّهة هى التى استخدمها فى كل ناحية من نواحى العلم التى طرقها . والفكرة الرئيسية عنده ، والتى تسرى فى جميع أجزاء مذهبه ، هى

فكرة الهيولى والصورة ، فهى الأصل فى فكرة الجوهر ، وفكرة الجوهر هى الأساس فى علم ما بعد الطبيعة ، ثم فى علم الطبيعة . أما من ناحية علم ما بعد الطبيعة ، فالصورة المطلوب الوصول إليها هى ماهية الأشياء الحقيقية ، ثم الصورة النهائية لكل هذه الماهيات أوصورة الصور ، وهى الله . وإذا كان معنى الصورة هو الفكر ، لأن الصورة شيء روحى ، فإن حياة الصورة هى الفكر ، وحياة صورة الصور الفكر المطلق . إلا أن الفكر المطلق فى هذه الحالة ليس فكراً خالياً يدور حول نفسه كما هي الحال مثلا بالنسبة إلى فكرة « الأنا المطلق » عند فِشْتَه ؛ وإنما يحاول أرسطو أن يكون أقرب إلى القِوام والكِيان ، فيضيف إلى هذا الفكر موضوعاً لا يستطيع أن يحدِّده .

أما فكرة الصورة فى علم الطبيعة فهى ما يسميه باسم الكمال ἐντελεχεία ، والكلمة من حيث اشتقاقها فى اليونانية تدل على الغاية ، إذ معناها بالتفصيل : ما يكون حاصلا على الغاية ، أى ما يكون حاصلا على الصورة . فالصورة هى الكمال ، بمعنى أنها غاية الحركة ، وعلى هذا يجب أن يكون الموضوع النهائى للحركة هو الذى يتمثل فيه الكمال ، بمعنى حصوله على الصورة إلى أعلى درجة ؛ وفى هذه الحالة لن يكون المحرك الحاصل على صورة الصور ، باطناً فى الأشياء ، بل يجب أن يكون شيئاً تميل الأشياء إلى أن تتحقق على أساسه ، ومن هنا كان المحرك الأول عالياً ، وكانت صلة الأشياء الأخرى بهذا المحرك صلة عشق .

وفكرة الهيولى والصورة هى فى الآن نفسه فكرة القوة والفعل ، وقد رأينا من قبل ، طوال عرضنا لمذهب أرسطو ، أن القوة والفعل هما دائما المفتاح الذى يلجأ إليه أرسطو من أجل تفسير كل شىء فى أية ناحية من نواحى الفلسفة أو العلم . فكأن الفكرة الموجِّهة أو الفكرة السائدة فى المذهب الأرستطالى كله هى فكرة القوة والفعل أو الهيولى والصورة ، والمعنى واحد .

وأخيراً نستطيع أن نقول إنه إذا كان أرسطو قد نظر إلى الفلسفة نظرة عامة شاملة باعتبارها متضمنة لجميع فروع المعرفة الانسانية — ولو أنه لم يستطع مع ذلك أن يُدخل فيها تلك العلوم التى استقلت فى الواقع ولم يكن من سبيل إلى إنكار استقلالها مثل الرياضة والفلك — إلا أنه قد استخدم علماً من العلوم الطبيعية الصرفة ، وهو علم الطبّ ، باعتباره علماً فلسفياً إلى جانب العلوم الحيوية .

ومهما يكن من شىء ، فإنا سنجد العصور التالية تتجه اتجاهات هى جزئيات لمذهب أرسطو ، فبعضها — وهذا حدث فى اللوقيون — يتجه اتجاهاً علمياً صرفاً ، كما هى الحال خصوصاً عند تلميذه العظيم اسطراطون اللمپساكى ، ثم جاء العصر التالى مباشرة ، فكاد ينتقل المحور الرئيسى للفكر الأرسطى من أتّيكا إلى الأسكندرية فى عهد البطالسة ، وهنا استطاعت العلوم بفضل انفصالها انفصالا شبه تام عن الفلسفة أن تبلغ أعلى درجة بلغتها فى العصور القديمة سواء فى الجغرافية على يد إراتوسْتِينيس ، أو

فى الفيلولوچيا على يد كبار النحويين واللغويين والأثريين فى الأسكندرية . هـذا فيما يتصل باللوقيون ، أما من ناحية تطور الفكر اليونانى بعد أرسطو ، فقد جرى تبعاً للمنطق الذى يجب أن يسير عليه تطور الفكر فى دور المدنية .

حواشي ومراجع

ا — الحواشي

(١) ييجر : أرسطو ، الأسس الأولى لتاريخ تطوره الروحى ، برلين سنة ١٩٢٣ . Werner Jaeger : *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*

(٢) الكتاب السابق : ص ١ — ص ٧ .

(٣) أسماؤها فى اليونانية على التوالى : Εὔδημος؛ περὶ φιλοσοφίς؛ προτρεπτικός ؛ Γρύλλος

(٤) الأكاديميات جـ ٢ : ٣٨ : ١١٩ Cicero : *Academicorum reliquiae c. Lucullo*

(٥) باليونانية: λόγοι ἐξωτερικοί ، λ. ἐσωτερικοὶ أو ἐξωτερικά ἐσωτερικά

(٦) راجع شذرات أرسطو ، نشر روزه ، رقم ٨ .

(٧) ذيوجانس اللائرسى : حياة الفلاسفة ٥ : ٢ : Diog. Laert. *Vita Philos.*

(٨) ى . برنايس : محاورات أرسطو فى صلتها ببقية مؤلفاته ، برلين سنة ١٨٦٣ J. Barnays : *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu s. übrigen Wer*.

(٩) فالنتين روزه : أرسطو المنتحل ، ليبتك سنة ١٨٦٣ : V. Rose *Aristoteles pseudepigraphus*

(١٠) ييجر : الكتاب نفسه : القسم الثانى : الفصل الأول .

(١١) شذرات أرسطو : رقم ٩ .

(١) أسماؤها فى اليونانية هى : κατηγορίαι ، περὶ ἑρμηνίας ، Ἀναλυτικα πρότερα ، Ἀν. ὕστερα ، Τοπικὰ ، π. σοφιστικῶν ἐλεγχων ، π. ῥητορικῆς

(١٢) فى اليونانية : فى السماء περὶ οὐρανοῦ ، فى الكون والفساد π. γενέσεως καὶ Φθορᾶς ، الآثار العلوية Μετεωρολογικά ، تاريخ الحيوان π. τὰ ζῶα ἱστορία ، أجزاء الحيوان ، ἄνατομοὶ ؛ فى النفس περὶ Ψυχῆς

(١٣) فى الفلسفة الأولى π. τῆς πρώτης φιλοσοφίας ، ما بعد الطبيعة μετὰ τὰ φυσικά

(١٤) فى العدالة π. δικαιοσύνης ، الأخلاق الكبرى Ἠθικὰ μεγάλα ، الأخلاق إلى أوذيموس Ἠθ. Εὐδημια ، الأخلاق إلى نيقوماخوس Ἠθ· Νικομάχεια ، السياسة πολιτικά ، الأنظمة الدستورية πολιτεῖαι نظام الأثينيين πολιτεία Ἀθηναίων ، فى الشعر π. ποιητικῆς

(١٥) تسلر : جـ ٢ ق ٢ ص ١٢٣ حاشية رقم ١ ، ص ١٢٥ حاشية رقم ١ ، شارل تيرو ، دراسات فى أرسطو سنة ١٨٦٠ ، ملحق رقم ٥ ص ٢٠٩ — ص ٢٢٣ Ch. Thurot : *Et. sur Aristote* ، رڤيسون ، بحث فى « مابعد الطبيعة » لأرسطو جـ ١ (سنة ١٨٣٧) ق ٣ كتاب ١ ، ف ١ ص ٢٢٤ — ص ٢٣٣ Felix Ravaisson : *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* . راجع فى هذا كله هاملان : أرسطو ص ٤٥ — ٥٩ ، باريس سنة ١٩٣١ .

(١٦) راجع هاملان : مذهب أرسطو ص ٨٠ — ص ٨٩ ، ط ، باريس سنة ١٩٣١ O. Hamelin : *Le Système d'Aristote* ، وفيه الاشارات إلى مواضع تسلر .

(١٧) الكتاب السابق ، ص ٩٧ - ٩٨ .

(١٨) راجع رأى تسلر ومناقشته لآراء ترندلنبورج وبونتس وبرنتانو والاشارات إلى المراجع فى كتاب تسلر : جـ ٢ ق ٢ ص ٢٦٤ [١٩٠] تعليق رقم ٢ .

(١٩) ايبرفك : مذهب المنطق : § ٤٧ ط ٢ سنة ١٨٦٥ Ueberweg : *System der Logik*

(٢٠) ترندلنبورج : تاريخ مذهب المقولات ص ١ — ١٩٥ ، ص ٢٠٩ — ص ٢١٧ ، سنة ١٨٤٦ Trendelenburg : *Gesch. d. Kategorienlehre*

(٢١) برنتانو : معانى الوجود المختلفة عند أرسطو ، ص ١٤٨ ومايليها ، سنة ١٨٦٢ .

(٢٢) الكتاب نفسه ص ٢٧٢ — ص ٢٧٣ [= ١٩٦ ، سنة ١٩٧] .
(٢٣) مجموعة رسائل الفارابى ، ص ٩ . طبع مصر سنة ١٩٠٧ ، بمطبعة السعادة .
(٢٤) الطبيعة م ٢ ف ٥ ص ١٩٧ ا س ٥ .
(٢٥) الكتاب نفسه ص ٣٤٨ [= ٢٦٢] .
(٢٦) ف برنتانو: علم النفس عند أرسطو، ص ٢٤٧: Fr. Brentano: *Die Psychologie des Aritoteles*.
(٢٧) الكتاب السابق ص ٢٣٤ وما يليها .
(٢٨) برنديس : الفلسفه اليونانية الرومانيه ج ٢ ب ص ٥٧٥ ، سنة ١٨٣٥ — سنة ١٨٦٦ Chr. A. Brandis : *Griechich-römische Philosophie*
(٢٩) فالنتين روزه : ترتيب وصحة المؤلفات الأرسطية ، ص ١٦٠ Val. Rose : *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate*
(٣٠) أ . لسون فى ترجمة لما بعد الطبيعة لأرسطو إلى الألمانية : (يينا سنة ١٩٠٧) ص ١٧٥ — ص ١٧٦ Ad. Lasson: *Aristoteles Metaphysik, ins Deutsch übertragen*
(٣١) الطبيعة م ٢ ف ١ ص ١٩٢ ب س ٢٠ .
(٣٢) ابن سينا : رسالة الحدود ، تحت كلمة : « المكان » . طبعت ضمن مجموعة رسائل بعنوان « تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات » ، ص ٩٤ ، مصر ، مطبعة هندية سنة ١٩٠٨ . وتعريف أرسطو هو : « المكان هو الحد غير المتحرك المباشر للجرم الحاوى » (الطبيعة م ٤ ف ٤ ص ٢١٢ ا س ٢٠) .
(٣٣) الكتاب نفسه : ص ٢٩٣ .
(٣٤) الطبيعة : ص ٢١٩ ب س ١ .
(٣٥) شرح مابعد الطبيعة : ص ٧٠٦ س ٣١ — ص ٧٠٧ س ١ ، نشرة هيدوك .
(٣٦) فى النفس : م ٢ ف ١ ص ٤١٢ ا س ١٣ .
(٣٧) فى النفس : م ٢ ف ١ ص ٤١٢ ا س ٢٧ .
(٣٨) فى النفس : م ٣ ف ٢ ص ٤٢٦ ا س ١٥ .

(٣٩) هملان : الكتاب نفسه ، ص ٣٨١ .

(٤٠) م ١٠ ف ٤ ص ١١٧٤ ب س ٣٢ .

(٤١) مابعد الطبيعة : م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٢ ا س ٢٩ .

(٤٢) راجع فيما يتصل بالفارق بين الأخلاق اليونانيــة والأخلاق الحديثة ، الفصل القيم الذى كتبه بروشار بعنوان « الأخلاق القديمة والأخلاق الحديثة » ؛ وقد ظهر فى كتابه : « دراسات فى الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة » ، ص ٤٨٩ — ص ٥٠٣ ، باريس سنة ١٩٢٦ : V. Brochard *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*.

(٤٣) الطبيعة م ٢ ف ص ١٩٩ ا .

ب — مراجع

ذكر ايبرفك — بريشتر كل المراجع التى ظهرت حتى سنة ١٩٢٥ ؛ ولذا لن نذكر هنا إلا ما ظهر بعد ذلك ، ونبدأ بالمراجع العامة :

G. R. G. Mure : *Aristotle.* London, 1932;

L. Robin : "Aristote. La vie et L'oeuvre", *Revue de Synthèse,* Octobre 1932, pp. 65-92.

Walter Broecker : *Aristotels.* "Philosophische Abhandlungen", Band 1. Frankfurt a. M., 193ↄ.

فى المنطـــق

G. Calogero : *I fondamenti della logica aristotelica.* Firenze, 1927;

Fr. Solmsen : *Entwicklung d. Arist. Logik u. Rhetorik,* 1929;

Kurt von Fritz : "Der Ursprung der aristot. Kategorienlehre", in, *Archiv für Gesch. d. Philos.,* XL, 3, 1931, pp. 449-496;

L. Keeler : "Aristotle on the problem of error", in, *Gregorianum,* April-June, 1932, pp. 241-260;

Albrecht Becker : *Die Aristot. Theorie der Möglichkei-*

tsschlüsse. Ein logisch-philologische Untersuchung der Kapitel 12-22 von Aristoteles' Analytica Priora. Berlin, 1933;

J. L. Stocks : "The composition of Aristotle's Logical works", in, *The classical Review*, April 1933, pp. 115-142;

G. Graselli : "Osservatone sul. De Interpretatione", in *Rivista di filosofia*, avril 1933, pp. 110-120.

ما بعـد الطبيعة

Schulze-Soelde : *Metaphysik und Erkenntnis bei Arist.*, 1926;

H. Burchard : *Der Entelechiebegriff bei Arist. und Driesch*, 1928;

A. Fröhlings : *Die Begriffe Dynamis u. Energie bei Arist. und die modernen physikal. Begriffe dre Kraft u. Energie*, 1929;

R. Muguier : *La théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristot.* Paris, 1930;

R. Jolivet : "Aristote et la notion de création", in *Revue des sciences philos. et théol;* Janvier et avril 1930, pp. 5-50, et 209-235;

E. V. Ivanka : "Die Behandlung der Metaphysik in Jaegers Aristotels", in *Scholastik*, 1932, I, pp. 1-29;

Josef. Vogelbracher : *Begriff u. Erkenntnls der Substanz bei Aristoteles*' München, 1932;

W. - K. - C. Guthrie : "The development of Arist.'s Theology", *The Class. Quarterly*, Juillet et oct. 1933, pp. 126-171;

R. Mondolfo : "Il passagio del finalismo al determinismo nella teoria peripatetiea dell, eternitè del mondo", in *Rivista di filos*, april, 1933, pp. 9 -109;

R. Mondolfo : ' Eternita e infinità del tempo in Arist.", in, *Giorn. Critico della filos italiaina* januiar 1933, pp. 30-43;

R. Mondolfo : "L'infinità della potenza divina in Arist.", in *Ricerche Religiose*, IX, 1933, 4.

D. Badareu : *L'individuel chez Arist.* Paris, 1936 ;

A. Sandoz : "Le rôle de la cause finale dans l'explication chez Arist." in, *Revue de Philos.*, Mars-Avril, Mai-juins, 1937, pp. 104-122, 210-231.

الطبيعيات

Maurice Manquat : *Aristote naturaliste.* Paris, 1932 ;

Aldo Mieli : "Aristote savant", in *Archeion*, avril-juin, 1932, pp. 169-182 ;

Michel Stephanides : "Arist. als Naturforscher", in *Archiv für Gesch. d. Philos.*, XLI, 3, 1932, pp. 363-368,

الأخلاق

R. Walzer : *Magna moralia und Arist. Ethik*, 1929 ;

Harald Schilling : *Das Ethos der Mesotes.* Eine Studie zur Nikomachischen Ethik des Arist. Tübingen, 1930 ;

النفس

Paul Sirvek : *La psychophysique humaine d'après Arist.* Paris, 1930 ;

Heinrich Cassirer : Aristoteles Schrift "von der Seele" und ihre Stellung innerhalb der Arist. Philos. Tübingen, 1932;

السياسة

M. Defourny : *Aristote.* Etude sur la "Politique". Paris, 1932 ;

الفن

U. Galli : "La Mimesi artistica secondo Arist." in, *Studi di filos. clas.*, n. 5, IV (1926) ;

H. Otte : Neue Beiträge zur arist. Begriffbestimung der Tragödie, 1928 ;

Ernesto Bignami : La Poetica di Arist. et il concetta dell, arte presso gli antichi. Firenze, 1932.

فهرس الأعلام(*)

(*) الأعلام اليونانية مكتوبة باللغة اللاتينية .